Phil. Sp. Laz. Bendavid
70n

Lazarus Bendavid's

Vorlesungen

über die

Critik der reinen Vernunft.

(*Mit doppeltem Regiſter.*)

La seule chose que nous ne ſavons point, est d'ignorer ce que nous ne pouvons ſavoir.

(*Profeſſ. de foi d'un vicaire ſavoyard.*)

Wien, 1795.

gedruckt und verlegt bey A. A. Patzowsky.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede.

In grossen Gesellschaften, sagte meine Tante, putze Neffe! nie Licht. Der glücklichste Erfolg bringt keine Ehre: das Misslingen macht dich lächerlich. — Fast sollte man glauben, dass der Geist meiner Tante mich, bey dieser Arbeit, verlassen habe.

Allein, ausser dass ich selbst im Finstern sass, und mein Werk für mich, bey meinen Vorlesungen, nöthig hatte; glaubte ich, es lohne der Gefahr lächerlich zu werden, bey Geschäften, die etwas mehr auf sich haben, als Lichtputzen. Es giebt noch immer Liebhaber der Philosophie, die von den Kantischen, neu entdeckten Wahrheiten unterrichtet seyn möchten, und denen die Arbeiten meiner Vorgänger bald zu abstract, bald zu kurz und bald dadurch zu lang scheinen,

dass sie mehr enthalten, als Kant selbst gelehrt hat. — Kant also, und nur Ihn, in möglichem Zusammenhange, möglicher Kürze, und Popularität vorgetragen, zu studiren, ist ihr Wunsch; und ihrem Wunsche Genüge zu leisten, der meine.

Ob das wirklich geschehen sey, muss ich, ohne Ziererey zu melden, dem Urtheile des Lesers überlassen. Denn so sehr ich auch wissen mag, was zum Vortrage gehört: so vertraut ich auch vielleicht mit den Sätzen der critischen Philosophie bin; so weiss ich doch, dass mir das, was mir sehr deutlich geworden, oft am schwersten fällt, deutlich vorzutragen. Ich überspringe dann gewöhnlich Mittelbegriffe auf die ich baue, die dem Uneingeweiheten nicht stets bekannt zu seyn brauchen, und gehe dann rasch zu Werke: ein Fehler, den meine litterarische Laufbahn mit meiner moralischen vielleicht gemeinschaftlich hat, und wodurch ich in beyden sehr oft unverständlich bleibe.

Für Leser also, die die critische Philosophie aus meiner Arbeit kennen lernen wollen, habe ich genug, vielleicht schon zu viel gesagt. Denn ihnen die Verdienste dieser

Philoſophie anzurühmen, ſieht ſo marktſchreieriſch aus, daſs es den Werth der Sache, die ſich ſelbſt ſo ſehr empſiehlt, in meinen Augen herab ſetzen hieſse: ich als Leſer, werde durch dergleichen Weiherauch ſtets a b g e r a u c h t.

Für Kenner der critiſchen Philoſophie aber, habe ich ein Paar Worte hinzu zu ſetzen. Die erſten acht §§. können freylich, erſt nach der Widerlegung des Idealismus, ſtreng erwieſen werden: ſie ſind alſo, wie ſich das von ſelbſt verſteht, mehr Declarationen als Definitionen. Aber sie sind, eben deſshalb, nicht falſch; und ich wollte gern von Begriffen ausgehen, die gäng und gäbe sind, um die Leſer, für die ich eigentlich geſchrieben, auf Erörterungen führen zu können, die ihnen nicht ſo geläufig ſeyn dürften.

Zweytens habe ich manchmahl die Beweiſe anders geordnet, als es K a n t gethan zu haben ſcheint; aber genau betrachtet, ſind es ſeine Beweiſe.

Drittens habe ich den Schematismus zu Ende der Analytik der Grundſätze gebracht, aus Gründen, die ich im Werke ſelbſt angebe; und

Viertens nahm ich auf die Einwürfe der neuern Skeptiker so viel Rücksicht, als der Vortrag es erlaubte, und ihren Einwürfen dadurch begegnet werden konnte.

Sollte daher diese Bearbeitung der Critik der reinen Vernunft nicht ganz misfallen; so werde ich auch die Critik der practischen Vernunft und der Urtheilskraft, und allem eine Revision des Ganzen, folgen lassen.

Wien,
im Jahre 1795.

Erstes Register.

Erste Abtheilung.

Seite

Zweck des Werkes. 1
Ästhetik, oder von den Formen der Sinnlichkeit. 9
Vom Raume. 14
Von der Zeit.......................... 18
Logik. 26
Von den Categorien, reinen Verstandesbegriffen oder Denkformen.............. 31
Übergang zur Deduction der Categorien.... 43
Von der Deduction der Categorien........ 47
Analytik der Grundsätze................. 58
Axiomen der Anschauung................. 64
Anticipationen der Wahrnehmung......... 67
Analogien der Erfahrung................. 73
Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.. 78
Grunds. der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität......................... 83
Grunds. des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. 95
Die Postulate des empirischen Denkens..... 100
Postulat der Möglichkeit................ 101
Postulat der Wirklichkeit................ 103
Postulat der Nothwendigkeit.. 106
Widerlegung des Idealismus.............. 111
Vom Schematismus...................... 116
Vom Dinge an sich. 125
Vom Etwas und Nichts.................. 141

Zweyte Abtheilung.

Vom transcendentalen Scheine.. 145
Von den Begriffen der r. V. 154
System der transcendentalen Ideen........ 166
Von den dialectischen Vernunftschlüssen.... 170
Von dem Paralogismus d. r. V........... 172
Von den Antinomien d. r. V.............. 180
Von der Antithetik d. r. V. 191
Von dem Interesse d. r. V. bey diesem Antinomien.. 204

)(4

Die Antinomien sind auflöslich............ 208
Woher entstehen die Antinomien.... 211
Auflösung der mathematischen Antinom..... 220
Auflösung der dynamischen Antinom. 232
Von dem transcendentalen Ideale.......... 250
Von dem ontologischen Beweise............ 259
Von dem cosmologischen Beweise........ .. 265
Von dem phisicotheologischen Beweise...... 271
Resultate der C. d. r. V.................. 276
Schluss.................................. 294

Dritte Abtheilung.

Zweck der Methodenlehre................ 297
Von der Disciplin d. r. V. 298
Von der Disciplin d. r. V. im dogmatischen Gebrauche.............................. 299
Von den Definitionen. 303
Von den Axiomen........................ 307
Von den Demonstrationen................ 308
Von der Disciplin d r. V. im polemischen Gebrauche............................. 310
Von der Disciplin d. r. V. im hypothetischen Gebrauche............................. 316
Von der Disciplin der r. V. im demonstrativen Gebrauche.......................... 320
Von dem Canon der r. V. 323
Meynen, Glauben und Wissen............. 331
Von der Architectonik d. r. V... 334
Von der Geschichte der r. V. 337

Zweytes Register.

(Die Zahl bedeutet das §.)

Aesthetik, transcendentale. 45. Affinität 604. Analysis 98. Analytik. 86. transcendentale 88. Analogie 174. der Erfahrung 176. Annahme 587. Anschauung 32. empirische 37. reine 43. Anticipationen der Wahrnehmung 161. Antinomien 374. Antithetik 393. Apperception, reine und ursprüngliche 120. Architectonik d. r. V. 713 Auf und Absteigen der Zeit. 255. Aufgeben. 413. Axiom 645. der Anschauung 154.

Begriffe, d. r. V. ſind für die Erfahrung zu groſs oder zu klein 435. Beharrlichkeit, Grundſatz der, 180. Beſtimmung, logiſche 526. transcendentale 527. des Menſchen 720. Beweis, apagogiſcher 676. Carteſianiſcher 371. ontologiſcher 537 cosmologiſcher 550. phiſicotheologiſcher 567. Bewuſstſeyn, empiriſches 131.

Canon 679. Caſus 233. Categorien 103, 263. Grenze ihrer Brauchbarkeit 261. Cauſalität. Grundſ. der 189. nach Naturgeſetzen 480. nach Freyheit 481. Character einer Handl. 488. empiriſcher und intelligibiler 489. Claſſification 603. Conſtruction, *à priori* 69. characteriſtiſche 650. Continuität 604. Cosmologie, transcendentale 728. Cosmotheologie 584. Critik 723. der reinen Vernunft 27. Cultur 623.

Daſeyn, in beſtimmter, unbeſtimmter und aller Zeit 259. Gottes 699. Deduction 108. empiriſche und transcendentale 109. der Ideen 609. Definiren 641. Deiſt 582. Denken 33. Demonſtration 672. Demonſtriren 649. Dialectik 87. Ding an ſich 264. in doppelter Rückſicht 272. Diſciplin 627. im dogmatiſchen Gebrauche. d. r. V. 631. Dogma 651. Dogmatismus d. r. V. 422. Dogmatiſten 421.

Einbildungskraft 135. beſteht aus Sinnlichk. und Verſtand 136. Einheit qualitative 116. ſynthetiſche 100. trancendentale, des Bewuſstſeyns 120. Eintheilung, unbedingte 354. Empfindung 36. 326. Empiriker 734. Empirismus d. r. V. 422. Empiriſten 421. Erfahrung 11. Erkenntniſs 2. allgemeine 10. *à priori* und *à poſteriori* 7. beſteht aus Anſchauung und Begriff 71. 326. iſt vor der Erfahrung nicht möglich 6. hiſtoriſche und rationale 714. nach Principien 307. nothwendige 9. philoſophiſche und mathematiſche 715. ſpeculative und natürliche 589. theoretiſche und practiſche 586. von Dingen an ſich 223. Erſcheinung 38. 264. ſind ſtetige Gröſsen 170. Etwas 296—299.

Fatum 234. Form der Erſcheinung 39. reine 42. Frage, iſt beantwortlich 429. wird beantwortet 428. Fürwahrhalten 703.

Gebrauch, empiriſcher 265. theoretiſcher und practiſcher der Vernunft 587. transcendentaler 266. Gedanken 33. gegeben 31, 439. Geſetze, objective der Vernunft 684. pragmatiſches und moraliſches 689. Glauben 704. doctrinaler und pragmatiſcher 707. moraliſcher 708. Gleichartigkeit der Reihe in den math. Antin. 475. Glückſeligkeit 688. Grad 164. Gröſse 156. extenſive 157. intenſive 163. ſtetige 170. Grund, zureichender 196. Grundſatz der ſynthetiſchen Urtheile *à priori* 149. conſtitutive 172. mathematiſche und dynamiſche 153. regulative 172.

Hiatus 235. Hypoſtaſirt 524. Hypotheſe 663.

Ideal 512. d. r. V. 525. des höchſten Guts 698. Idealismus, dogmatiſcher 237. problematiſcher 240. Idee 329. ihre Nothwendigkeit 595. Identität, Satz der 145. Imperativ d. r. V. 684. Immanent 302. Inneres und äuſſeres 283. Intereſſe d. r. V. 419.

Keime, präformirte 470. Klugheitsregel 689.

Logik 72. allgemeine 74. angewandte 78. beſondere 75. reine 77. transcendentale 80.

Mannichfaltigkeit 605. Materie der Erſcheinung 39. Materie und Form 284. Mathema. 651. Maximum 607. Metaphiſik 723 der Natur und der Sitten 724. Methode, dogmatiſche, ſkeptiſche und critiſche 736. naturaliſtiſche und ſcientifiſche 735. Methodenlehre 625. Meynen 704. Möglichkeit, Poſtulat der 220. Moral 720. Moraltheologie 585.

Nachdenken 276. Natur 216, 391. Negation 529. *nihil* 185. Nichts 296—299 Nicht zu Unterſcheidenden, Satz des 278. Noologiſten 734. Nothwendigkeit, Poſtulat der 228. betrifft nur den Zuſtand nicht das Daſeyn der Erſcheinungen 232. Notio. 328.

Object 190. Ontologie 726. Ontotheologie 584. Oppoſition, analytiſche 452. dialectiſche 453. Ort, logiſcher 286. transcendentaler 288.

Paralogismus d. r. V. 361. *perceptio* 326. Phiſicotheologie 585. Philoſophen, intellectuale und ſenſuale 733. Philoſophie 719. ſpeculative und practiſche 721. empiriſche und reine 722. Phyſik und Pſychologie 729. Phyſiologie 726. immanente und transcendente 727. Polemik 653. Poſtulat 217, 588, 697, practiſch 682. Princip 306. der Homogenität und Varietät 601. regulatives und conſtitutives d. r. V. 456.

Raum als Bedingung 52. deſſen Idealität und Realität 66. Realiſirung der Ideen 523. Realitäten 282. Regelmäſſigkeit als Schema 257. Rückgang, in unbeſtimmte Weite 459, ins unendliche 458.

Saltus 235. Schein, transcendentaler 303. Schema 248. der Vernunftideen 608. transcendentales 252. Schematismus 252. Schöpfer 570. Schöpfung 202. Selbſtbewuſstſeyn, ſubjectives 1. objectives 126. Sinne 3. Sinnlichkeit 30. Sittengeſetz 689. Skeptiker, dogmatiſcher, empiriſcher und critiſcher 654. Specification 603. Stetigkeit, Geſetz der 206. Subſtanz 201. Syntheſis 97. der Apprehenſion 132. reine und empiriſche 99. transcendentale 123. Syſtem 710. architectoniſches 712. techniſches 711.

Theiſt 583. Theologie 579. rationale und geoffenbarte 580. natürliche und transcendentale 581, 728. Topik, logiſche 287. transcendentale 288. transcedent 302.

Ueberlegung, logiſche 276. transcendentale 277. Überredung und Ueberzeugung 703. Ungleichartigkeit der Reihe der dynamiſchen Antinomien 475. Unſterblichkeit 699. Urtheil 127. analytiſches 16. ſynthetiſches 17.

Veränderung 186. Vernunft, Aufgabe der, 320. Faule 617. fordert Totalität *à parte priori* und nicht *à parte poſteriori* 347. Grundſ. der 321. reine 26. 309. 311. verkehrtes Geſchäft derſelben 618. Verſtand 34. 92. 311. deren Function 89. Verſtandesbegriffe, reine 103. Verſuche beweiſen nicht den Mangel des Realen der Empfindung 171. Verwandſchaft und Verſchiedenheit 605. Vorausſetzung, unbedingte 352. Vorſtellung 325. reine 41.

Wahrheit, formale 81. materiale 82. Wechſelwirkung, Grundſ. der 208. Welt 391. moraliſche 694. Weltbaumeiſter 570. Weſen der höchſten Realität 530. Widerſpruches, Satz des 143. Wirklichkeit, metaphiſiſche 226. Poſtulat der, 224. Wiſſen 704. Wiſſenſchaft, transcendentale 44.

Zahl, als Schema 254. Zeit, als Bedingung 60, 65. deren Idealität und Realität 66. als Schema 253, 256. Inbegriff, Inhalt, Ordnung und Reihe 260. Zugleichſeyn als Schema 258. Zweck des Menſchen 720.

Verbeſſerungen.

Seite. 44.	Z. 7. v. u.	Verſtellungsvermögen.	lies Vorſtellungsvermögen.
— 77.	— 14.	wir die Erfahrung,	— wir Erfahrung.
— 86.	— 10	dann,	— denn.
— 130.	— 10. v. u.	unterſcheidet vom,	— unterſcheidet ſich vom
— 146.	— 2 v. u.	kann und dieſe Regeln,	— kann; und dieſe Regeln.
— 176.	— 2	es muſs,	— muſs es.
— 194.	— 4 v. u.	zureichendem	— zureichenden.
— 207.	— 7	inzuräumen,	— einzuräumen.
— 217.	— 9 v. u.	zum,	— zu.
— 231.	— 16	das,	— daſs.
— 289.	— 1	Idee,	— Ideen.

VORLESUNGEN

über die

CRITIK DER REINEN VERNUNFT.

ERSTE ABTHEILUNG.

ERSTE VORLESUNG.

(Zweck des Werkes.)

I.

1. Ich, als Subject, denke. Dadurch wird aber noch gar kein Object gegeben, wird nicht angezeigt, wen oder was ich denke. Es heiſſe daher das ſubjective Selbſtbewuſstſeyn.

2. Durch Verſchiedenheit zweyer Gegenſtände, oder Zuſtände, unterſcheide ich ſie von einander; und durch Unterſcheidung nehme ich ſie wahr, und erkenne ſie.

3. Das ſubjective Selbſtbewuſstſeyn (1) gewährt keinen Unterſchied: es iſt ein wie das andere Mahl. Folglich kann ich es an und für ſich nicht erkennen (2).

4. Durch unſere Sinne empfangen wir Eindrücke: unſer Auge iſt fähig Lichtſtrahlen von einem Gegenſtand aufzunehmen, unſer Ohr den Schall zu bemerken, und der innere Sinn die innern Veränderungen, als Freude und Schmerz u. dergl. Durch die Sinne alſo geht die erſte Veränderung in uns vor.

5. Die Veränderung, die ein ſinnlicher Eindruck in uns hervorbringt, mit dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes verbunden, der ſie hervorgebracht, heiſst Erfahrung.

6. Vor der Erfahrung iſt alſo keine Erkenntniſs möglich (5. 3).

7. Daraus folgt noch nicht, daſs die Erfahrung allein die Erkenntniſs hervorgebracht habe. So wenig wie ein Niederſchlagungsmittel den Niederſchlag allein hervorbringt, wenn er nicht ſchon in dem Menſtruo enthalten war, könnte es auch wohl hier ſeyn, daſs die Erfahrung nur die Veranlaſſung zu unſerer Erkenntniſs abgiebt, und wir aus uns ſelbſt etwas liefern müſſen, wodurch ſie überhaupt möglich wird.

8. Sollte es Erkenntniſse geben, die zwar durch die Erfahrung veranlaſst, aber doch nicht aus ihr entſprungen ſind; ſo müſsten ſie Erkenntniſse *à priori* heiſ-

ſen. Alle andere Erkenntniſs, deren Urſprung lediglich die Erfahrung iſt, heiſst *à poſteriori*, ſollte auch die Erkenntniſs ſelbſt noch ſo weit von ihrem Urſprunge entfernt ſeyn. Man iſt durch eine Reihe von Schlüſſen auf den Satz gekommen: daſs Schieſspulver ſich in einer eingeſchloſſenen Röhre nach einem Gegenſtande richten laſſe. Die Erkenntniſs dieſes Satzes bleibt doch nur *à poſteriori*, da der Urſprung derſelben Erfahrung iſt: man ſah die Elaſticität des Salpeters u. ſ. w.

II.

9. Nothwendig heiſst, deſſen Gegentheil einen Widerſpruch enthielte.

10. Allgemein heiſst eine Erkenntniſs, die alle Menſchen ohne Ausnahme, aufeinerley Art erkennen müſſen.

11. Daraus folgt nun, daſs jede allgemeine Erkenntniſs eine nothwendige, und jede nothwendige Erkenntniſs eine allgemeine ſey. Denn ſobald ſie nothwendig iſt, kann kein Menſch das Gegentheil ohne einen Widerſpruch denken. (9) Folglich iſt ſie allgemein. (10) Aber wenn eine Erkenntniſs allgemein iſt, kann kein Menſch das Gegentheil denken, (10) und das Gegentheil zu denken iſt ihm unmöglich. Folglich iſt ſie nothwendig. (9)

12. Eins dieſer Merkmahle führt daher das andere ſchon mit ſich; und wenn man demnach zeigt, daſs eine Erkenntniſs nicht allgemein ſey, iſt ſie auch bloſs deſshalb nicht nothwendig.

13. Erfahrungserkenntniſſe ſind nicht allgemein: jeder Menſch hat ſeine eigene. Folglich gewährt die Erfahrung keine nothwendige Erkenntniſs. (12)

14. Wenn alſo doch nothwendige Erkenntniſse vorhanden ſind; — wie uns denn die Mathematik wirklich welche liefert — ſo können ſie in der Erfahrung nicht ihren Urſprung haben.

15. Erkenntniſse, die nicht in der Erfahrung ihren Urſprung haben, hieſſen *à priori*. (8.) Folglich giebt es Erkenntniſs *à priori* (14).

III.

16. Wenn ein Urtheil von einem Subjecte eigentlich nichts mehr ausſagt, als was ſchon in dem Begriff des Subjects, nur unentwickelt, lag; ſo heiſst dieſes Urtheil analytiſch. Bey dem Begriffe Körper muſs ich auch die Ausdehnung deſselben denken; das Urtheil: der Körper iſt ausgedehnt, erweitert demnach den Begriff Körper gar nicht, ſagt nichts Neues von demſelben aus, und macht uns bloſs auf-

merkſam, daſs wir jetzt von dem Körper nur die Eigenſchaft der Ausdehnung, und keine andere betrachten wollen.

17. Kommt aber zu dem Begriff des Subjects noch eine Eigenſchaft durch das Urtheil hinzu, ſo daſs durch daſselbe in dem Subjecte mehr Eigenſchaften gedacht werden, als der bloſse Begriff enthielt; ſo heiſst dieſs ein ſynthetiſches Urtheil. In dem Begriff Körper liegt deſſen Schwere nicht: denn Schwere ſetzt noch den Bezug des Körpers zu unſerer Erde voraus, und er kann gedacht werden, ohne dieſen Bezug zu beſitzen. Das Urtheil alle Körper ſind ſchwer, erweitert demnach unſere Erkenntniſs, und iſt ein ſynthetiſches Urtheil.

18. Erfahrungsurtheile, oder ſolche, in denen über einzelne oder viele Dinge ein Urtheil durch den Eindruck, den die Dinge auf uns machen, gefällt wird — Erfahrungsurtheile ſind alle ſynthetiſch (17). Denn Erfahrung ſetzt den Eindruck auf unſere Sinne voraus: (5) ohne dieſen Eindruck würde ich von dem Subjecte nicht die Erkenntniſs gehabt haben, die von ihm das jetzt gefällte Urtheil ausſagt; und das iſt ja gerade das, was man vom ſynthetiſchen Urtheile verlangt. (17)

19. Da aber Erfahrungsurtheile nur *à posteriori* ſind: (8) ſo liefert die Erfah-

rung nur synthetische Sätze *à posteriori*, oder solche, bey denen die Erweiterung unserer Erkenntniss, durch die Erfahrung möglich ward: sie kam hinzu, und erweiterte meine Erkenntniss. Ich sah einen Körper A; und nach dem blossen Begriff von demselben, ohne ihn in Bezug auf unsere Erde zu setzen, wusste ich nicht, dass er schwer sey. Er fiel; und die Erfahrung lehrte mich seine Schwere = a kennen. Nun sage ich der Körper ist schwer, oder er besitzt die Eigenschaften A + a.

IV.

20. In der Arithmetik lehrt man, dass zwey Zahlen zusammenaddirt, eine Summa geben. Wie gross diese Summa sey, können wir eher nicht wissen, als bis wir die Zahlen selbst sehen, und wirklich zusammenzählen, indem in dem Begriff 7 und dem Begriff 5 noch nicht liegt, dass 7 + 5 = 12 sey. — Eben so wird in der Geometrie der Grundsatz angenommen: zwey gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Auch hier liegt in dem Urtheile mehr als aus dem Begriff der Zahl zwey, und dem: Raum nicht einschliessen entwickelt werden kann. — Die Physik hat ebenfalls einen Satz, worin mehr ausgesagt wird, als der blosse Begriff des Subjects enthält. Bey

aller Mittheilung der Bewegung, lehrt ſie, iſt Wirkung und Gegenwirkung gleich. In dem Begriffe Bewegung liegt bloſs der Begriff einer Wirkung, und in dem Begriffe der Mittheilung höchſtens der der Gegenwirkung: die Gleichheit beyder liegt nicht darin. — Endlich behauptet die Metaphyſik auch den Satz: alles, was da iſt, hat ſeine Urſache. Auch hier ſagt das Urtheil mehr aus, als in dem Begriffe des Seyens liegt. Denn Seyn ſetzt bloſs eine Zeit voraus, in der die Sache, die jetzt iſt, noch nicht war; nicht aber, daſs eine Sache in dieſer Zeit vorhanden war, die die jetzige hervorgebracht.

21. Alle dieſe Sätze nun ſind erſtlich ſynthetiſch, da ſie mehr ausſagen, als in dem Begriffe des Subjects liegt. Aber zweytens ſind es auch nothwendige Sätze: man kann ſich keinen Raum denken, der von zwey geraden Linien eingeſchloſſen werde, noch eine Begebenheit, die keine Urſache hätte. Folglich ſind dieſe Sätze nicht bloſse Erfahrungsſätze; (13) daher auch nicht *à poſteriori.* (8) Folglich enthält die Arithmetik, die Geometrie, Naturwiſſenſchaft und Metaphyſik ſynthetiſche Sätze *à priori*; oder allgemein: es giebt ſynthetiſche Sätze *à priori*; und das,

was wir oben (8) nur als Muthmaſſung angenommen, wird hier erwieſen.

V.

22. Den Grund, der uns berechtigt, aus dem Begriffe des Subjects A hinaus zu gehen und ihm, in dem Urtheile, das Predicat a beyzulegen, wollen wir, weil er vielleicht jedesmahl etwas anders ſeyn kann, nach dem Beyſpiele der Algebraiſten = x ſetzen.

23. In ſynthetiſchen Sätzen *à poſteriori*, (19) iſt die Erfahrung ſelbſt dieſes x. Ein Körper = A; Schwerſeyn = a; Erfahrung, daſs der Körper fällt, alſo ſchwer ſey, giebt den geſuchten Grund = x, wodurch ich urtheile, der Körper iſt ſchwer, A + a

24. In den ſynthetiſchen Sätzen *à priori* aber, (20) die nothwendig, daher keine Erfahrungsſätze ſind, fehlt auch der Grund = x, wodurch wir z. B. zwey gerade Linien = A mit der Eigenſchaft, keinen Raum einſchlieſſen = a zuſammen denken können. Welches iſt alſo hier das x, welches der Grund zu meinem Urtheile A + a?

25. Allgemein! Wie ſind ſynthetiſche Sätze *à priori* überhaupt, und wie iſt Arithmetik, Geometrie, Naturwiſſenſchaft und Metaphyſik möglich?

26. Reine Vernunft enthält die Grundsätze, vermöge deren der Grund eingesehen wird, wie synthetische Urtheile *à priori* möglich werden.

27. Die Fähigkeit der reinen Vernunft zu bestimmen, und ihr die Grenze zu bezeichnen, bis wohin sie ihr Gebieth ausdehnen darf, macht den Gegenstand der Critik der reinen Vernunft aus.

ZWEYTE VORLESUNG.

(Ästhetik, oder von den Formen der Sinnlichkeit.)

I.

28. Durch Eindrücke wird unser subjectives Selbstbewustseyn (1) auf gewisse Weise abgeändert. (4) (afficirt) Wir müssen daher eine Fähigkeit (*Receptivitas*) besitzen, von etwas afficirt zu werden.

29. Ausser dieser Fähigkeit (28) besitzen wir noch eine, wodurch wir eine Vorstellung von der Art erhalten, wie wir afficirt werden, und welcher Gegenstand uns afficire.

30. Diese Fähigkeit (29) Vorstellungen durch die Art zu bekommen, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, heisst Sinnlichkeit.

31. Sobald wir eine Vorstellung von einem Gegenstande haben, der uns afficirt, sagt man: der Gegenstand ist uns gegeben.

32. Ein Gegenstand, der uns gegenwärtig wirklich afficirt, und von dem wir solchergestalt unmittelbar durch die Sinne eine Vorstellung haben, heisst eine Anschauung. Der Tisch, den ich sehe, die Freude, die ich verspüre, sind Anschauungen.

33. Brauchte ich aber den Gegenstand eben nicht vor mir zu haben, und hätte doch eine Vorstellung von demselben; so würde ich ihn denken. Tisch überhaupt, nicht diesen Tisch, Freude überhaupt, nicht diese Freude, sind Gedanken.

34. Die Fähigkeit zu denken, (33) heisst Verstand

35. Gegeben (31) wird uns der Gegenstand schon durch die Sinnlichkeit; (30) und Verstand (34) setzt daher Sinnlichkeit voraus. Ehe wir Tisch überhaupt denken können, muss uns irgend ein Tisch in der Anschauung gegeben worden seyn.

36. Die Veränderung, die ein Gegenstand in uns hervorbringt, und wodurch wir uns desselben bewusst werden, heisst Empfindung. Wir empfinden die Wärme des Ofens durch das Gefühl, sei-

ne Gestalt durch Gesicht und Gefühl, u. s. w.

37. Der Gegenstand, der uns unmittelbar durch Empfindung (36) gegeben (31) wird, wird empirisch angeschaut: und wir nennen ihn, in Bezug auf diese unsere Handlung, eine empirische Anschauung. Der Ofen, dessen ich mir bewusst werde durch die Empfindung der Wärme, ist eine empirische Anschauung.

38. Im Bezug aber auf den Gegenstand, der empirisch angeschaut wird, heisst er eine Erscheinung. Jeder (unbestimmt welcher) Gegenstand, der empirisch angeschaut werden kann, ist demnach eine Erscheinung.

39. Das, was eigentlich von der Erscheinung (38) empfunden wird, (36 als Wärme, Undurchdringlichkeit, u. s. w. heisse die Materie der Erscheinung; das Wann? wie gross? wie stark? u. s. w. aber, welches stets nur ein Verhältniss anzeigt, wie wir die Empfindung in unser Subject aufnehmen, heisse die Form derselben.

40. Alles Empfundene (36) wird uns durch die Erfahrung, und daher *à posteriori* gegeben. (8. 31) Aber durch alles, was wir zur Form der Erscheinung rechnen, (39) wird die Empfindung, als solche,

nicht mehr Empfindung: eine grofse Menge Waffers ift nicht wäfferichter als eine kleine. Folglich kann die Form der Empfindung nicht felbft Empfindung feyn, und mufs daher befonders betrachtet werden können. Nun aber macht doch nur die Materie der Empfindung (39) die Erfahrung aus. (5) Daher wird die Erkenntnifs der Form blofs von der Erfahrung veranlafst, aber entfpringt nicht aus derfelben. Folglich mufs die Erkenntnifs der Form *à priori* im Gemüthe liegen. (8)

41. Rein heifst eine Vorftellung, wenn man von ihr alles hinwegdenkt, was zur Materie der Erfcheinung (39) gehört.

42. Die Form finnlicher Anfchauungen (32) kann zweifach betrachtet werden. Ein Mahl in fofern fie fich mit der Materie der Erfcheinung zugleich darbietet: wenn ich die Wärme fühle, nehme ich auch ihre Gröfse wahr. Ein anderes Mahl aber, abgefondert von der Materie. (40) Auf der Thermometerfcala, die in freyer Luft hängt, fehe ich im warmen Zimmer, die Gröfse der Kälte ohne fie zu empfinden. Im letzten Falle heifst fie reine Form.

43. Weil aber mit der Materie auch die Form gegeben, fie alfo bey Gegenftänden der Sinnlichkeit felbft Anfchauung wird;

ſo heiſst die reine Form (42) auch **reine Anſchauung**.

44. Eine Wiſſenſchaft, die ſich mit Erkenntniſsen *à priori* beſchäftigt, und die daher weiter als die Erfahrung geht, erhält den Namen einer **transcendentalen Wiſſenſchaft**.

45. Beſchäftigt ſie ſich bloſs mit den Principien der Sinnlichkeit à priori, alſo den reinen Anſchauungen, (43) ſo heiſſe ſie **transcendentale Aeſthetik**.

II.

46. Alle Erkenntniſs von dem Verhältniſse der Erſcheinungen, von ihrer Form nähmlich, betreffen entweder ihre **Gröſse**, ihren **Grad**, oder ihr **früher und ſpäter Seyn** 39).

47. Die Fragen: **wie groſs? wann** und **wie ſtark?** die dieſen Formen entſprechen, beziehen ſich entweder auf das Verhältniſs der Erſcheinungen **im Raume** oder **in der Zeit**, oder endlich in beyden: **im Raume und der Zeit**. Was nähmlich ein Verhältniſs der Erſcheinungen **auſſer uns** oder **auſſer einander** bezeichnet, wird von uns **im Raume**, und was ein Verhältniſs derſelben **in uns** oder **nach einander** bezeichnet, **in der Zeit** angeſchaut,

III.

(Vom Raume.)

48. Wenn man fragt: wie groſs iſt dieſe Sache? wie weit ſind dieſe Dinge von einander entfernt? oder iſt dieſe Sache auſſer mir? ſo verlangt man eine Antwort, die das Verhältniſs der Dinge im Raume beſtimmen ſoll. Daher müſſen wir vom Raume eine Vorſtellung haben, ehe noch die Erſcheinungen in demſelben, Gegenſtände unſerer Sinnlichkeit werden. Das Zimmer muſs ſchon da ſeyn, ehe man befehlen kann, daſs in demſelben etwas hier oder dort geſtellt werden ſoll. Daraus aber folgt ganz natürlich, daſs der Begriff des Raumes nicht durch Abſtraction von den Erſcheinungen entſtanden ſeyn kann.

49. Es iſt aber auch keinem Menſchen möglich ſich Gegenſtände ohne einen Raum, worin ſie ſtehen, vorzuſtellen, obgleich das Entgegengeſetzte ſehr wohl angeht. Die Vorſtellung des Raumes iſt demnach allen Menſchen gemein; (11) und daher eine nothwendige Vorſtellung (13).

50 Zur Bildung eines allgemeinen Begriffes gehören bekanntermaſsen, mehrere, in etwas gleiche und in etwas verſchiedene Dinge, von denen man ihre individuelle Verſchiedenheit wegläſst und nur

das behält, was ihnen gemeinſchaftlich zukommt. Ein einziges Ding, das durchgängig keine Verſchiedenheit hat, wird nie einen allgemeinen Begriff ausmachen. Nun aber findet zwiſchen Raum und Raum gar kein Unterſchied ſtatt, und die Vorſtellung deſſelben kann kein allgemeiner Begriff ſeyn. Wenn ich den Raum meines Zimmers von dem des Nebenzimmers unterſcheide, ſo geſchieht das, weil beyde Zimmer durch eine Wand getrennt werden. Nähme ich dieſe Wand weg, ſo wären beyde, vorhin verſchiedene Räume, nur Ein Raum; und eben ſo würde es durch Aufhebung aller Schranken eines beſtimmten Raumes, überall nur Einen Raum geben.

51. Zuſammengenommen! Raum iſt kein Begriff, (50) iſt eine nothwendige Vorſtellung, (49) und uns vor der Empfindung der Erſcheinungen gegeben. (48) Daraus nun, daſs er kein Begriff iſt, folgt, daſs er auch kein Werk des Verſtandes ſey; und, weil Sinnlichkeit dem Verſtande entgegengeſetzt iſt, muſs er ein Werk der Sinnlichkeit, eine Anſchauung ſeyn. Aber eine Vorſtellung, die vor der Empfindung vorhergeht, heiſst *à priori.* (8) Folglich iſt die V o r ſt e l l u n g d e s R a u m e s ei-

ne nothwendige Anſchauung *à priori*.

52. Da nun im Raume die Form der Anſchauungen auſſer uns beſtimmt wird, (47) oder, mit andern Worten, da er die formale Bedingung der Anſchauungen auſſer uns, und ſelbſt nothwendige Anſchauung *à priori* (51) iſt; ſo läſst ſich die Frage: (25) wie iſt reine Geometrie möglich? ſehr gut beantworten. Die ſynthetiſchen Sätze *à priori* der Geometrie, (17) ſind nähmlich durch Conſtruction möglich; und ſie iſt das x, das den Verſtand berechtigt, über den Begriff hinauszugehen, und mit ihm etwas ſyntetiſch zu verbinden, oder von ihm zu verneinen. Zwey gerade Linien, (= A) Raum einſchlieſsen. (= a) Es fragt ſich alſo, werde ich beyde Begriffe in einem Satze als bejahend oder verneinend zuſammen denken können? Die Antwort beruht auf der Möglichkeit der Conſtruction im Raume: iſt eine ſolche Conſtruction möglich, erhalten wir durch ſie die Anſchauung, die wir durch die Verbindung der beyden Bergriffe A und a verlangten, ſo giebt ſie den Grund an, weſshalb wir das eine von den andern bejahen, im gegengeſetzten Falle verneinen wir das eine von dem andern. So läſst ſich in unſerm Bey-

ſpiele keine Conſtruction machen, in der von zwey geraden Linien ein Raum eingeſchloſſen würde; und wir behaupten daher unſern Grundſatz mit völliger Gewiſsheit.

53. Nun iſt aber die Vorſtellung des Raumes *à priori* als nothwendig gegeben; (50) daher haben auch alle Sätze, die daraus fließsen, die ganze Geometrie, ſtrenge Nothwendigkeit.

IV.

54. Die Folgen dieſer Betrachtungen ſind einleuchtend. Die Körper, die uns in der empiriſchen Anſchauung gegeben werden, (37) können undurchdringlich ſeyn, und noch andere Eigenſchaften beſitzen, ohne daſs der Menſch durch ſein Daſeyn etwas beytrüge, ihnen dieſe Eigenſchaften zu geben. Wenn auch kein Menſch die Wärme eines Körpers empfindet, kann der Körper doch warm ſeyn.

55. Hingegen da der Raum nur die formale Bedingung *à priori* iſt, durch welche die Gegenſtände auſſer uns von uns angeſchauet werden; (52) ſo kann er den Gegenſtänden an ſich nicht als Eigenſchaft zukommen, weil er ſonſt zur Materie derſelben (40) gehören, und nicht bloſse Form ſeyn würde.

56. Was bedeutet demnach der Ausdruck: die Dinge sind im Raume? Nichts anders als: wir Menschen, mit unserer subjectiven Beschaffenheit, mit unserer Art anzuschauen, müssen uns die Dinge im Raume vorstellen. Für Wesen demnach, die nicht an unsere Anschauungsart gebunden sind, giebt es daher keinen Raum, keine Dinge ausser einander, keine Geometrie.

V.

(Von der Zeit.)

57. Die Frage Wann? zielt auf eine Antwort, die das Verhältniss der Erscheinungen in der Zeit bestimmen soll. Aber die Vorstellung dessen, worin etwas bestimmt werden kann, muss der Vorstellung des in ihm Bestimmbaren vorhergehen. Folglich kann die Vorstellung der Zeit nicht durch die Erscheinungen ihren Ursprung haben, sondern wird bloss durch dieselben veranlasst, und muss daher im Gemüthe *à priori* liegen. (8)

58. Auch ist es keinem Menschen möglich seine eignen Veränderungen, oder eine andere Begebenheit, ausser der Zeit zu denken. Folglich ist die Vorstellung der

Zeit allgemein, (9) und daher nothwendig. (11.)

59. Sobald wir uns eine Begebenheit, die Scheidewand, die Zeit von Zeit trennt, hinweg denken, fließen beyde zusammen, und die folgende ist nur Verlängerung der vorhergehenden: beyde machen Eine Zeit aus. Nehmen wir alle Begebenheiten aus der Zeit weg, also alle Schranken, wodurch das menschliche Auge gezwungen wird, in den Zeiten einen Stillstand zu machen; so giebt es nur eine einzige Zeit. Aber das Einzelne enthält nie einen allgemeinen Begriff. Folglich ist die Vorstellung der Zeit, kein Begriff, nicht Werk des Verstandes, gehört zur Sinnlichkeit, und ist Anschauung.

60. Dieſs mit § 51. zusammengehalten, giebt, daſs die Vorstellung der Zeit ebenfalls eine nothwendige Anschauung *à priori* sey. Aber weil die Zeit die Form der Veränderung in uns bestimmt, (47) so ist ihre Vorstellung die formale Bedingung der Anschauungen in uns.

61. Daraus nun, daſs die Zeit mit allen ihren Bestimmungen, *à priori* und nothwendig angeschauet wird, läſst es sich auch einsehen, wie es möglich sey, von ihr synthetische Sätze *à priori* mit strenger

Nothwendigkeit zu behaupten. Der Satz z. B. die Zeit hat nur eine Ausmeſſung, (dimenſion) iſt ſynthetiſch. Denn in dem Begriff Zeit liegt nur eine Folge, nicht aber daſs nicht der Folgen mehrere neben einander fortlaufen können. Wie will man aus dem Begriff der Zeit entwickeln, daſs der Zeitraum von Carl dem Fünften bis auf unſere Tage nicht mehrere Mahl geweſen ſey, und dieſe verſchiedene Dimenſionen der nähmlichen Zeit gleichſam wie aus einem Mittelpunct, ſich nach verſchiedenen Richtungen ausbreiten? Allein die innere Anſchauung, die wir von der Zeit haben, macht eine ſolche Vorſtellung unmöglich; ja ſo unmöglich, daſs alle Beyſpiele, die das Gegentheil zeigen ſollen, ganz unverſtändlich bleiben.

VI.

62. Obgleich die Zeit, ſo gut als der Raum, nur formale Beſtimmung der Erſcheinungen für unſere ſubjective Beſchaffenheit iſt; (52. 60. 56.) ſo iſt ſie doch darin vom Raume verſchieden, daſs jener nur das Verhältniſs der Erſcheinungen auſſer uns und auſſer einander beſtimmt, da ſie hingegen das Verhältniſs der Erſcheinungen zu unſerm innern Sinn angiebt. Die Ausdrücke, früher, ſpäter oder zu-

gleich, zeigen gar kein Verhältniſs der Erſcheinungen auſſer uns an; ſondern bloſs die Art wie wir die Erſcheinungen auf unſern innern Sinn beziehen: ich habe erſt den Tiſch, und dann habe ich das, was darauf liegt, betrachtet. Es war alſo bloſs die Succeſſion, die mein innerer Sinn mit der Anſchauung dieſer Dinge vorgenommen hat, ohne ſich darum zu bekümmern, wie und ob ſie auſſer einander ſind.

63. Auſſer mir kann daher die Zeit gar nicht angeſchauet werden. Selbſt Bewegung, der Sonne z. B. macht mir die Zeit nicht auſſer mir auſchaulich. Weil dieſer empiriſch gegebene Körper einen Raum nach und nach durchläuft, beziehe ich ſeine verſchiedenen Standpuncte am Himmel zu verſchiedener Zeit, auf mich, auf meinen innern Sinn. Alſo wird doch abermahls nur die Veränderung des Ortes auſſer mir, der Ablauf der Zeit aber nur in mir angeſchauet.

64. Reducirt kann freylich die Zeit auf einen Raum werden, wie jeder allgemeine Begriff, auf einen unter ihm beſonders enthaltenen Fall: man kann die Zeit auf eine Bewegung im Raume reduciren. Denn die Anſchauung der Zeit iſt logiſch weiter, als die des Raumes. Das Verhältniſs der Dinge auſſer einander,

das im Raume bestimmt wird, muss nähmlich am Ende auf ein Verhältniss in der Zeit, als Form des innern Sinnes, bezogen werden, wofern es von uns angeschauet werden soll: wir hätten gar keine Vorstellung von ausser einander, wenn wir die Dinge, die ausser einander sind, nicht nach und nach anschaueten, und solchergestalt auf unsern innern Sinn bezögen; und daher ist auch die Anschauung der Zeit logisch weiter als die des Raumes.

65. Daher ist auch die Zeit die formale Bedingung aller Anschauungen, da hingegen der Raum es nur für die äussern ist.

66. Zusammengenommen! Weil Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich, sondern bloss die nothwendige Art bezeichnen, wie wir, mit unserer Sinnlichkeit begabt, die Erscheinungen anschauen müssen, (52. 60.) so folgt, wenn man das in den Erscheinungen, was ihnen wirklich zukommt, (das Materiale) von dem absondert, was wir bey der Anschauung derselben hineintragen, (das Formale) dass alsdann R und Z gar keine absolute Gültigkeit haben, indem sie nur von unserer subjectiven Beschaffenheit abhangen. Transcendental also betrachtet,

(44) ist R und Z idealisch, Nichts; oder mit andern Worten: sollte es Wesen mit einer andern Sinnlichkeit als der unsrigen geben, so giebt es für sie keine Erscheinungen ausser und nach einander. — Da aber R und Z bey allem dem für uns nicht nur die formale Bedingung unserer Anschauungen, sondern selbst reine Anschauungen *à priori* sind (52. 60.); so haben beyde für uns vollkommene Realität: beyde machen für uns eben so gut ein Object der Vorstellung aus, als jede andere Eigenschaft der Erscheinung.

67. Daher aber, weil Raum und Zeit empirische Realität, und transcendentale Idealität besitzen, (66) ist auch die Grenze der Anwendbarkeit dieser Formen, durch die Erscheinungen selbst gezogen. Was nähmlich nicht Erscheinung ist, noch es werden kann, liegt nicht innerhalb dem Gebiethe von Raum und Zeit; und auf Dinge, die nicht Gegenstände unserer Sinnlichkeit sind, können beyde Formen gar nicht angewandt werden: ein Begriff z. B. enthält nichts, worauf die Vorstellung von Raum oder Zeit paſste.

68. Beyde, Raum sowohl als Zeit, liefern Sätze *à priori*, die nicht in dem Begriffe des Subjectes liegen: denn sie sind syntetisch; nicht in der Erfahrung lie-

gen: denn ſie ſind allgemein und nothwendig; ſondern die in der ihnen correſpondirenden Anſchauung durch Conſtruction liegen. (S. folgenden §.) Daher iſt ſchon die Frage: (25) wie ſind ſynthetiſche Sätze *à priori* möglich? zum Theil beantwortet. Sie ſind möglich, durch die Conſtruction des Begriffes in Raum und *Zeit*. In dem Satze: drey gerade Linien, von denen jede zwey gröſser als die dritte ſind, ſchlieſſen einen Raum ein, iſt d r e y L i n i e n u. ſ. w. = A; R a u m e i n ſ c h l i e ſ s e n, = a; und die Conſtruction im Raume der Grund = x, der uns berechtigt das eine von dem andern zu bejahen, und A + a zu ſetzen. Im dem Satze: zwey Zeiten ſind nicht zugleich, iſt z w e y Z e i t e n = A, z u g l e i c h ſ e y n = a, und die Unmöglichkeit der Conſtruction in der Zeit der Grund = x, der uns berechtigt, das eine von dem andern zu verneinen, und A — a zu ſetzen.

69. Zum Schluſse, und um allen Miſsverſtändniſſen vorzubeugen, merke man, daſs unter Conſtruction *à priori* nicht etwa die wirkliche Verzeichung einer Figur, oder das Niederſchreiben einer Zahl verſtanden werde: denn dieſs iſt nur die empiriſche, oder ſymboliſche Conſtruction; ſondern die Regel wird damit gemeint,

nach der wir die empirische Construction zu Stande bringen. Ein Beyspiel wird diess begreifflicher machen. Es ist bekannt, dass man einem Blindgebornen die Lehrsätze der Geometrie sehr gut beybringen könne. Wir wollen vor der Hand annehmen, diess geschehe durch das Gefühl: man habe z. B. Figuren aus Holz geschnitten u. d. gl. Erhält dieser Blindgeborne sein Gesicht, und sieht nun die Figuren verzeichnet; so ist ebenfalls bekannt, dass er sie noch nicht für die, vormahls von ihm gefühlten halten wird, bevor er nicht die Figur, die er sieht, in seinem Gemüthe mit der vergleicht, die er vormals fühlte. In seinem Gemüthe muss sich demnach eine Figur anschaulich darstellen, die weder gefühlt noch gesehen wird, und doch das enthält, was beyde, die gezeichnete und geschnitzte Figur ausdrücken. Diese Construction im Gemüthe, die eigentlich erst die äusserliche Construction möglich macht, heisst die Construction *à priori*. Wem diese Erfahrungen nicht bekannt seyn sollten, der beschreibe einem Kinde ein Dreyeck mit Worten, und zwar genetisch. Heisse ihm dann das Dreyeck verzeichnen; so wird sich daraus ergeben, dass das Kind, wenn es ihn verstanden hat, sich auch das Dreyeck im Gemüthe construirt haben müsse.

DRITTE VORLESUNG.

(Logik.)

I.

70. Wir haben oben (30. 34.) die Erklärung der Sinnlichkeit und des Verſtandes gegeben. Sinnlichkeit war nähmlich die Fähigkeit Eindrücke zu empfangen; (Receptivität der Eindrücke) und Verſtand die Fähigkeit, die durch die Sinne erhaltenen Eindrücke, als Vorſtellungen zu denken. (Spontaneität der Begriffe.)

71. Durch die Sinne alſo wird angeſchauet, durch den Verſtand gedacht; und wenn beyde Fähigkeiten ihre Kraft zuſammen äuſſern, wird dadurch etwas erkannt: ſo daſs Erkenntniſs einen Begriff mit einer ihm entſprechenden Anſchauung erfordert.

72. Die Wiſſenſchaft der Regeln, wie der Verſtand bey ſeinem Denken verfährt, heiſst Logik.

73. Die Logik (72) theilt ſich in allgemeine und beſondere Logik.

74. Die allgemeine Logik enthält die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet; wie z. B. den Satz des Widerſpruches;

enthält was ein Begriff, ein Urtheil oder Satz u. d. gl. ſey; mit einem Worte, die *conditio ſine qua non* des Denkens.

75. Die beſondre Logik enthält die Regeln für eine beſondere Wiſſenſchaft.

76. Die allgemeine Logik (74) wird eingetheilt in reine, und angewandte Logik.

77. Die reine Logik erwägt den Verſtand nur als ſolchen, nicht aber wie er ſich empiriſch in der Erfahrung darſtellt. Sie abſtrahirt nähmlich von allen Miſchtheilen, die in der Wahrnehmung des Verſtandes angetroffen werden: von Einbildungskraft, Gedächtniſs u. d. gl.

78. Hingegen läſst die angewandte Logik dem Verſtande ſeine Miſchtheile, und betrachtet ihn, wie er angetroffen wird, unter ſeinen ſubjectiven Bedingungen, die ſie aus der Pſychologie ſchöpft.

79. Weil die reine Logik alles Empiriſche ausſchlieſst, (77) und ſich nur mit dem beſchäftigt, was dem Verſtand eigenthümlich zukommt; ſo hat ſie es auch nur mit den Principien *à priori* des Verſtandes zu thun.

80. Unſere gewöhnlichen Begriffe entſpringen aus der Sinnlichkeit: der noch ſo

abſtracte Begriff, ſetzt doch am Ende etwas voraus, von dem er abgezogen worden. Vorausgeſetzt aber, daſs es Begriffe gäbe, die vor der Anſchauung in uns *à priori* lägen, und mit denen ſich nur erſt hintennach die Anſchauung verbände, um eine Erkenntniſs (71) zu bilden; ſo würde die reine allgemeine Logik, (77) wenn ſie ſich nur mit dieſen Begriffen *à priori* beſchäftigt, in dieſer Rückſicht eben ſo transcendentale Logik heiſſen können, als die Lehre von der Sinnlichkeit *à priori* transcendentale Aeſthetik hieſs. (45)

II.

81. Formale Wahrheit heiſst die Uebereinſtimmung der Erkenntniſs mit den Geſetzen des Denkens überhaupt. Enthält ein Satz z. B. keinen Widerſpruch; ſo iſt er formaliter wahr.

82. Materiale Wahrheit hingegen würde die Uebereinſtimmung der Erkenntniſs mit ihrem Gegenſtande ſeyn. Ich fühle z. B. die Wärme, und denke mir den Satz: es iſt warm; ſo würde die Erkenntniſs materialiter wahr ſeyn, wenn der Gegenſtand, ohne auf meine ſubjective Beſchaffenheit Rückſicht zu nehmen, wirklich warm iſt. In dieſem beſonderen Falle erkennen wir die materiale

Wahrheit dadurch, daſs wir den Gegenſtand, der uns die Wärme verurſachte, an ein Thermometer bringen.

83. Ueber die formale Wahrheit (81) im allgemeinen, giebt die Logik hinreichende Auskunft: ſie giebt uns Regeln an die Hand, wodurch wir prüfen können, ob eine Erkenntniſs den Geſetzen des Denkens gemäſs ſey, oder nicht.

84. Für die materiale Wahrheit (82) aber Regeln, oder auf die Frage: was iſt materiale Wahrheit? eine Antwort im Allgemeinen zu geben, iſt ſchlechterdings unmöglich. Es ſoll ſogleich gezeigt werden, daſs die Frage ſelbſt einen Widerſpruch enthält, und daher ihre Antwort, als etwas, das gegen die Regeln der formalen Wahrheit (81) ſtreitet, gar nicht denkbar iſt.

85. Um dieſen Widerſpruch recht deutlich zu zeigen, wollen wir uns ein Beyſpiel erlauben, das zwar nicht ganz adäquat ſeyn kann, aber doch die Sache um vieles verſtändlicher machen wird. Ich ſehe wachend eine Säule als rund an, und werfe die Frage auf: iſt die Säule, als Erſcheinung, wirklich rund, oder täuſcht mich ein optiſcher Schein? Durch Vergleichung meines Begriffes mit der Anſchauung, durch Zuſammenhaltung ver-

schiedener Gefühle, werde ich die Wahrheit hier ausmachen können. Hätte ich aber eine Säule im Traume als rund angesehen; so würde mein Zweifel: ob die Säule nicht vielleicht ein Pfeiler gewesen, und ich durch einen optischen Schein betrogen worden sey, wachend nie gehoben werden können. Denn meiner Erkenntniss liegt nun kein Gegenstand zu Grunde. — Lassen wir nun das Beyspiel fahren, und merken uns nur was zur Beantwortung der Frage über materiale Wahrheit, erforderlich sey. Erstlich muss ein Gegenstand = A vorhanden seyn; dann eine Erkenntniss = a; woraus Wahrheit wird, wenn ich zeigen kann, dass A = a. Fehlte eines von diesen beyden Stücken; so wäre es widersprechend nach dem Mittel zu fragen, wodurch ich einsehen soll, dass A = a sey: es ist in diesem Falle nicht möglich. — Nun ist bey der allgemeinen Frage: was ist Wahrheit, die Erkenntniss = a zwar vorhanden; denn ich frage eigentlich: sind meine erkannten Wahrheiten, Wahrheit? Allein der Gegenstand = A, mit dem meine erkannten Wahrheiten verglichen werden müssten, fehlt: denn dieser müsste die Wahrheit seyn, und ich will doch erst ausmachen, was Wahrheit ist. Folglich kann die Erkennt-

nifs nicht mit dem Gegenstande verglichen, und daher auch nie ausgemacht werden, was materiale Wahrheit im allgemeinen sey.

86. Die Logik, in so fern sie Regeln für die formalen Wahrheiten giebt, (81. 83) heisst Analitik, denn sie entwickelt nur aus dem Verstande seine Regeln. (16)

87. Sobald sie aber aus diesem Bezirk hinausgeht, und mit den Regeln für die formale Wahrheit, etwas synthetisch über das Materiale der Wahrheit, behaupten will, heisse sie Dialectik: eine Kunst, die etwas dem Scheine nach leistet, das doch, wie die Folge dieser Untersuchungen zeigen wird, in der That nicht angeht.

III.

(Von den Categorien, reinen Verstandsbegriffen oder Denkformen.)

88. Transcendentale Analytik heisst die Lehre, worin die reinen Verstandesbegriffe aufgesucht werden, durch welche das Formale der Wahrheit bestimmt werden kann. Diess erhellet aus 86 und 80.

89. Verstand wurde oben (34) durch die Fähigkeit zu denken erklärt. Denken setzt aber Begriffe, und Begriffe noch das

Vermögen voraus, eigenmächtig, aus meiner innern Kraft, verschiedene, in der Anschauung getrennte Vorstellungen, unter eine einzige Vorstellung zu ordnen. So wenn ich den Begriff Tisch bilde, muss ich erstlich alle getrennten Theile des in der Anschauung gegebnen Tisches, als Füsse, Platte u. s. w. zu einem Ganzen vereinigen, und dann die verschiedenen Vorstellungen der besondern, in der Anschauung wahrgenommenen Tische, unter die einzige Vorstellung dessen ordnen, was ihnen allen gemeinschaftlich ist. Diese Handlung, die der Verstand hier ausübt, heisse seine Function: dass also die Function des Verstandes in Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen besteht.

90 Indem wir aber ein Urtheil fällen, wird die nähmliche Function des Verstandes (89) ausgeübt. Denn ein Urtheil oder Satz ist nichts anders, als ein Begriff mit dem wir noch einen Begriff, zu einem neuen Begriff verbinden. So heisst das besondere Urtheil: dieser Tisch ist rund, so viel als: verbinde den Begriff rund mit dem besonderen Begriff des Tisches, und bilde jetzt den Begriff runden Tisch daraus. Eben so das Urtheil: alle Menschen sind sterblich: verbinde den Begriff sterblich, mit dem allgemeinen Begriff

Mensch, und denke den Begriff sterbliche Menschen als eins.

91. Daraus folgt, dass die Function des Verstandes wenn er Begriffe bildet, oder wenn er Urtheile fällt, die nähmliche sey: er verbindet in beyden Fällen. Daher aber wird alles, was in Betracht dieser Function bey den Urtheilen ausgemacht werden kann, auch seine völlige Richtigkeit und Anwendung für und auf Begriffe haben. Wir können also den Verstand überhaupt, durch das Vermögen zu urtheilen erklären.

92. Es giebt aber, wie wir bald sehen werden, nur viererley Titel, oder Hauptrücksichten, die bey einem Urtheil erwogen werden können: ferner enthält jeder dieser Titel nur drey Unterabtheilungen: so dass in allem, die ganze Verschiedenheit zwischen den Urtheilen, die Zahl zwölf nicht übersteigt. Folglich wird sich die Function des Verstandes auf zwölf verschiedene Arten äussern, aber auch nicht mehr.

93. Die viererley Titel oder Haupt rücksichten von denen oben (92) geredet worden, sind folgende. Ein Urtheil berifft entweder die Quantität des im Subjecte enthaltenen Mannichfaltigen; oder die Qualität der im Subjecte enthaltenen

Eigenſchaften; oder die **Relation** des Subjects zum Prädicat; oder endlich die **Modalität** der **Copula** (Beſchaffenheit des Verbindungswortes ist).

94. Wir werden das alles mit Beyſpielen belegen, und wollen hier nur erſt die Unterabtheilungen herſtellen, die zu jedem Titel gehören.

1.

Urtheile der Quantität.

Allgemeine.
Beſondere.
Einzelne.

2.

Urtheile der Qualität.

Bejahende.
Verneinende.
Limitirende.
(unendliche)

3.

Urtheile der Relation.

Categoriſche.
Hypothetiſche.
Disjunctive.

4.

Urtheile der Modalität.

Problematiſche.
Aſſertoriſche.
Apodictiſche.

95. Ein Paar Beyſpiele nun zur Erläuterung. Das Urtheil: alle Menſchen ſind ſterblich, kann auf viererley Art erwogen werden. In ſofern es nähmlich etwas von **allen** Menſchen ausſagt, hat es eine **Quantität**; in ſo fern es vom Subjecte

Menſch das Prädicat, Sterblichkeit bejahet, hat es eine Qualität; in ſo fern es den Bezug des Menſchen auf die Sterblichkeit unbedingt ausſagt, hat es eine Relation; und in ſo fern es endlich als gewiſs gefällt wird, hat es eine Modalität. Dieſs Urtheil iſt demnach, ein allgemein - bejahend - categoriſch - aſſertoriſches Urtheil.

96. Das Urtheil: wenn einige Thiere als Pflanzen betrachtet werden; ſo können ſie nicht zu den vieljährigen gerechnet werden, iſt der Quantität nach beſonders, der Qualität nach limitirend, (denn es ſagt nicht, wohin ſie gerechnet, ſondern ſchlieſst nur den Fall aus, wohin ſie nicht gerechnet werden ſollen) der Relation nach hypothetiſch, (denn das Prädicat wird nur bedingter Weiſe geſetzt) und endlich der Modalität nach nothwendig. (Denn wenn einmahl das Subject des Urtheils zugegeben wird, ſo iſt das Prädicat auch nicht anders denkbar.) Dieſs Urtheil iſt demnach ein beſonder - unendlich - hypothetiſch - apodictiſches Urtheil.

IV.

VIERTE VORLESUNG.

97. Jede Anſchauung enthält mannichfaltige Theile, die für die Sinnlichkeit einzeln da ſtehen, ohne ſich zu einem Ganzen zu verbinden: die Füſſe des Tiſches werden beſonders angeſchauet, beſonders deſſen Platte u. ſ. w. Sollen nun dieſe in der Anſchauung zerſtreut liegende Theile, einen Begriff geben, ſo muſs der Verſtand thätig ſeyn, und ſie zu einem Ganzen verbinden. (89) Dieſe Verbindung nun der mannichfaltigen in der Anſchauung gegebenen Vorſtellungen zu einem Begriffe, heiſse Syntheſis.

98. Die Syntheſis (97) iſt der Analyſis entgegengeſetzt. In dieſer liegt der Begriff, als eine einzige Vorſtellung, ſchon vor uns; und nun entwickeln wir das in ihm enthaltene Mannichfaltige. Die Syntheſis muſs demnach der Analyſis vorhergehen: wo nichts Mannichfaltiges verbunden worden, daraus läſst ſich auch nichts entwickeln.

99. Die Syntheſis heiſſe rein, wenn das mit einander zu einer Vorſtellung verbundene Mannichfaltige *à priori* gegeben worden: wie das Mannichfaltige des Rau-

mes und der Zeit; in jedem andern Falle heiſſe ſie empiriſch.

100. Durch die Syntheſis wird das Mannichfaltige der Anſchauung zu einem Ganzen verbunden, (97) bekommt es Einheit. Dieſe Einheit heiſſe die ſynthetiſche Einheit.

101 Jedes Urtheil kann als ein Begriff betrachtet werden. (90) Aber auch umgekehrt iſt der Satz wahr: in Betracht der Function, die der Verſtand ausübt, iſt jeder Begriff für ein Urtheil zu achten. Denn eben die Function des Verſtandes, die dem Subjecte und Prädicate, als mannichfaltigen Theilen des Urtheils, in dem Urtheile ſynthetiſche Einheit (100) giebt: eben dieſe Function giebt auch den mannichfaltigen Theilen der Anſchauung, ſynthetiſche Einheit im Begriffe: es geſchieht beyde Mahl nichts anders als eine Verbindung des Mannichfaltigen zu einer Einheit

102. Daraus aber folgt ganz unmittelbar, daſs alles, was wir (92 ſeq.) von den Urtheilen geſagt haben, auch in Anſehung der Begriffe gelten müſſe. So viel Arten oder Formen der Urtheile es nähmlich giebt, eben ſoviel Arten oder Formen der Begriffe müſſen ſich auch im Verſtande vorfinden.

103. Die Formen der Urtheile ſind nicht aus der Erfahrung geborgt; ſondern ſie zeigen vielmehr die Natur unſeres Verſtandes an, wie er verfährt, wenn er über Erfahrung urtheilen will. Eben ſo werden die Formen der Begriffe auch weiter nichts, als die Natur unſeres Verſtandes, und die vielerley Arten anzeigen, vermöge deren er das Mannichfaltige der Anſchauung zu einem Begriffe verbindet. Dieſe Formen gehen demnach der Erfahrung vor, oder liegen urſprünglich in unſerm Verſtande, und ſollen deſshalb **reine Verſtandesbegriffe**, oder **Categorien** heiſſen.

104. Um die Uebereinſtimmung der Categorien mit den Formen der Urtheile deſto leichter überſehen zu können, wollen wir jeder Urtheilsform, die ihr entſprechende Denkform zur Seite ſetzen.

1.	1.
Quantität der Urtheile.	*Categorien der Quantität.*
Einzelne.	Einheit.
Beſondere.	Vielheit.
Allgemeine.	Allheit.

2.	2.
Qualität der Urtheile.	*Categorien der Qualität.*
Bejahende.	Realität.
Verneinende.	Negation.
Unendliche.	Limitation.
3.	3.
Relation der Urtheile.	*Categorien der Relation.*
Categoriſche.	Inhärenz und Subſiſtenz.
Hypothetiſche.	Cauſalität und Dependenz.
Disjunctive.	Gemeinſchaft. (Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden und Leidenden.)
4.	4.
Modalität der Urtheile.	*Categorien der Modalität.*
Problematiſche.	Möglichkeit und Unmöglichkeit.
Aſſertoriſche.	Daſeyn und Nichtſeyn.
Apodictiſche.	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

105. Wer das Vorhergehende recht verſtanden hat, wird auch ſogleich einſehen, wie die Formen der Urtheile mit den Categorien zuſammenhängen. Nur ein

Paar Beyſpiele anzuführen. Das hypothetiſche Urtheil wird allemahl durch wenn und ſo ausgedrückt: wenn *A* iſt; ſo iſt auch *B*. Die Verbindung zwiſchen *A* und *B* geſchieht demnach, und iſt nur möglich unter der Vorausſetzung, daſs wir einen Begriff von Cauſalität haben. Wir betrachten *A* gleichſam als Urſache, und *B* als deſſen Folge. Ohne vorangegangenen Begriff von Cauſalität, wäre die Syntheſis (97) in dem hypothetiſchen Urtheile gar nicht denkbar. Eben ſo würde ein apodictiſches Urtheil: z. B. alle drey Winkel eines Dreyecks müſſen zuſammen zweyen rechten gleich ſeyn, gar nicht gefällt werden können, wofern wir nicht erſt einen Begriff von müſſen, oder Nothwendigkeit hätten. Und ſo in allen übrigen Fällen.

106. Die einzige Schwierigkeit möchte in Betracht der Categorie Gemeinſchaft noch zurück bleiben, indem es nicht ſo leicht in die Augen fällt, daſs das disjunctive Urtheil dieſe Categorie vorausſetze. Bedenkt man aber, was eigentlich ein disjunctives Urtheil ſey, ſo wird dieſe Schwierigkeit leicht gehoben. Es wird nähmlich ein disjunctives Urtheil ſtets durch entweder, oder ausgedrückt: z. B. ein Dreyeck iſt entweder rechtwinke-

licht, **oder** ſtumpfwinkelicht, **oder** ſpitzwinkelicht. Indem wir uns alſo ein Dreyeck überhaupt vorſtellen, müſsen wir uns alle drey Arten **gemeinſchaftlich** und zu gleicher Zeit vorſtellen; und die Eintheilung in dem Urtheile wäre nicht möglich, wofern es in uns keine Categorie der Gemeinſchaft gäbe. Aber indem wir das eine Glied der Eintheilung, z. B. rechtwinkelicht, ſetzen, ſchlieſsen wir die übrigen aus; oder, die Setzung des einen wirkt auf die Ausſchlieſſung des andern, und ſo auch *vice verſa*. Das ſetzt aber den Begriff der Wechſelwirkung voraus. Alſo dem disjunctiven Urtheile entſpricht die Categorie der Gemeinſchaft, welche nichts anders als eine gegenſeitige Wirkung, oder Wechſelwirkung bezeichnet.

107. Noch laſſen ſich folgende Betrachtungen über die Categorien anſtellen.

1° Da ſich Quantität ſowohl, als Qualität ſtets auf Gröſse beziehen, indem jede Quantität eine extenſive, jede Qualität aber eine intenſive Gröſse hat; ſo können die beyden erſten Claſſen der Categorien, die **mathematiſchen** heiſſen. Die zwey andern Claſſen aber, als Relation und Modalität, betreffen das **Daſeyn** der Erſcheinungen: durch

ſie wird das Seyn oder Nichtſeyn, und die Art, wie wir uns daſselbe vorſtellen, gegeben. Weil nun das Daſeyn der Erſcheinungen an und für ſich, den Begriff der Gröſse nicht mit ſich führt, ſo mögen ſie die dynamiſchen Categorien heiſſen.

2° Jede Claſſe begreift drey Categorien in ſich, wovon die dritte ſtets aus der Verbindung der beyden erſten zwar entſpringt, aber doch nicht aus ihnen abgeleitet iſt. Sie entſpringt aus ihnen: denn Allheit als Ganzes vorgeſtellt, heiſst weiter nichts, als eine Menge, (Vielheit) die ich nun als Eins (Einheit) betrachte. Eben ſo bedeutet Einſchränkung (Limitation) nichts anders, als die Gewährung (Realität) eines Theiles des Ganzen, mit Ausſchlieſſung (Negation) des andern. Auch hat Wechſelwirkung des Handelnden und Leidenden (Gemeinſchaft) keine andere Bedeitung, als: man denke ſich das Handelnde, wie es vom Leidenden nicht abhängt, (als Subſtanz), und das Leidende, wie es vom Handelnden abhängt. (als deſſen Accidenz.) Endlich iſt dasjenige nothwendig, (Nothwendigkeit) deſſen Gegentheil einen Widerſpruch enthält; d. h. die Denkbarkeit (Möglich-

keit) deſſelben, macht ſein Daſeyn aus. — Die dritten Categorien ſind aber bey allem dem nicht aus den erſten beyden abgeleitet worden, indem ſelbſt zu dieſer Syntheſis der beyden erſten, um die dritte herauszubringen, die Function des Verſtandes jedes Mahl auf eine eigne Art thätig ſeyn, und ganz anders ins Spiel geſetzt werden muſs, als wenn ſie die erſten allein denkt. Es iſt ganz was anders, wenn ich bloſses Daſeyn denke, oder aus der Verbindung des Daſeyns mit der Möglichkeit, den Begriff Nothwendigkeit bilde. Die eigentlichen wirklich abgeleiteten Categorien, (Prädicabilien) liegen in der Categorie, wie das Beſondere in dem Allgemeinen, und bedürfen keiner beſondern Verſtandeshandlung. Ein Beyſpiel eines ſolchen Prädicaments, iſt der Begriff Handlung, der einen unter der Categorie Cauſalität enthaltenen Fall, ausmacht: denn ohne Cauſalität iſt Handlung nicht denkbar.

V.

Übergang zur Deduction der Categorien.

108. Die Unterſuchung über die Frage, mit welchem Rechte, (*quid juris*) wir

uns den Gebrauch einer Sache erlauben, nennen die Rechtslehrer eine **Deduction.**

109. Nun kann man von den Categorien eine zwiefache Deduction (108) verlangen. Man will nähmlich entweder wissen: mit welchem Rechte behaupten wir, dafs wir von den Categorien Gebrauch machen; oder man will wissen mit welchem Rechte behaupten wir, dafs diese Categorien reine Verstandesbegriffe seyn, und doch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können? Verlangt man eine Antwort auf die erste Frage, so ist dieses ein Verlangen nach einer **empirischen Deduction**; denn die Antwort mufs durch die Erfahrung gegeben werden. Mit welchen Rechte behaupten wir z. B. dafs man sich der Categorie Causalität bediene? Die Antwort: ziehe die Erfahrung zu Rathe, so wirst du es als Factum erkennen, dafs man keine Folge sieht, ohne nach ihrer Ursache zu fragen, & *vice versa* — Die Antwort aber auf die zweyte Frage, wäre eine **transcendentale Deduction.**

110. Diese Deduction mufs nothwendig transcendental ausfallen, und gänzlich durch Begriffe *à priori* geführt werden. Die Erfahrung kann hier die Rechtmässig-

keit des Gebrauches nicht begründen. Denn wir haben behauptet, diese Begriffe liegen *à priori* im Gemüthe, und gehen aller Erfahrung vorher. Folglich wird doch nie die Erfahrung einen Beweis ihrer Rechtmässigkeit abgeben. Wir sagen: alles was geschieht, hat seine Ursache. Wenn nun nicht allererst ausgemacht wird, dass der Begriff Ursache einen Sinn habe, wie will mich Erfahrung davon belehren? In ihr sehen wir weiter nichts, als dass eine Erscheinung vorhergeht, die andere folgt; nicht aber dass sie nothwendig folgt, und noch vielweniger, dass die erste der letzten das sey, was man ihre Ursache nennt.

111. Es ist aber auch unumgänglich nöthig eine solche Deduction der Categorien zu geben; oder, mit andern Worten, zu zeigen, dass die Categorien auf Anschauungen angewandt werden können. Denn wie wir oben (71) gesehen haben, muss jedem unserer Begriffe eine Anschauung zum Grunde liegen, wenn daraus Erkenntniss entstehen soll, Nur dann ist der Begriff nicht sinnlos, nur dann objective gültig, weil er nur in diesem Falle ein Object hat auf das er sich bezieht. Nun ist hier von Begriffen die Rede, die nicht aus der Erfahrung hergenommen seyn sol-

len, die alſo keine Anſchauung zum Grunde zu liegen haben; und daher beſitzen ſie auch nicht eher objective Gültigkeit, bis man zeigen kann, wie ſie ſich auf Anſchauungen beziehen.

112. Man ſieht alſo leicht ein, was hier eigentlich geleiſtet werden muſs, um die Deduction zu Stande zu bringen. Man muſs nähmlich zeigen, daſs nur durch die Categorien das Denken der Anſchauungen möglich werde. Denn alsdann gehen ſie zwar jedem Denken und jeder Anſchauung, d. h. jeder Erfahrung vorher; aber jede Erfahrung beruft ſich auf ſie, und bedarf ihrer, um für Menſchen möglich zu werden. Eben ſo wie Raum und Zeit für uns objective Gültigkeit haben, weil wir ohne ſie gar keine Objecte anſchauen könnten (66), eben ſo erhalten die Denkformen, oder Categorien ihre objective Gültigkeit dadurch, daſs gezeigt wird, ohne ſie können gar keine Objecte gedacht werden.

Dieſe Deduction alſo ſoll den Gegenſtand der künftigen Vorleſungen ausmachen.

FÜNFTE VORLESUNG.

I.

(Von der Deduction der Categorien.)

113. Wir haben (97) die Handlung des Verſtandes, wodurch er das in einer Anſchauung enthaltene Mannichfaltige zu einem Begriffe verbindet, mit dem Namen Syntheſis belegt. Weil aber bey der Verbindung zweyer Begriffe zu einem Urtheile keine andere Function des Verſtandes in Thätigkeit geſetzt wird, als bey Verbindung des Mannichfaltigen in der Anſchauung zu einem Begriffe; ſo kann der Name Syntheſis für jede Verbindung gelten, ſie ſey des Mannichfaltigen der Anſchauung zu einem Begriffe, oder der mannichfaltigen Begriffe zu einem Urtheile.

114. Der Verſtand muſs ſelbſtthätig ſeyn, um etwas zu verbinden; denn dieſs iſt ſein Geſchäft. Daraus aber folgt, daſs unſer Verſtellungsvermögen ſich das Mannichfaltige der Erſcheinungen, wie es gegeben iſt, als getrennt denkt; daſs aber die Verbindung erſt von unſerm ſubjectiven Denkvermögen hineingetragen werde. Sobald ich ſage: der Verſtand verbindet, heiſst es ſo viel als ſagte ich, die

Sinnlichkeit findet nur das Mannichfaltige, getrennt vor.

115. Bey dem Begriffe Verbindung ist aber noch etwas zu erwägen. Denn ausser der Verbindung, (Synthesis) als Verstandeshandlung, und ausser dem Mannichfaltigen, das verbunden wird, verlangt man noch, dass das Mannichfaltige zu einer Einheit verbunden werden soll. Diese Einheit heisse die qualitative Einheit.

116. Die qualitative Einheit (115) aber kann erstlich nicht in dem Mannichfaltigen der Objecte selbst liegen, weil Verbindung überhaupt nicht in den Objecten liegt, weil sie nur getrennnt gegeben sind, und der Verstand die verbundene Einheit erst zu Stande bringt. (114) Sie kann aber, dem Begriffe nach, nicht durch die Verbindung entstehen, da diese doch schon voraussetzt, dass man einen Begriff von der qualitativen Einheit habe. Wenn man sagt: wir verbinden Mannichfaltiges zu einer Einheit, muss doch schon wohl vorausgesetzt werden, dass man wisse, wozu man es verbinden will, dass eine Einheit durch Verbindung entstehen kann. Der Begriff derselben muss demnach ebenfalls *à priori* gegeben seyn.

117. Diese qualitative Einheit unterscheidet sich sattsam von der Categorie Einheit. (103) Denn diese letzte gründet sich auf die Möglichkeit der einzelnen Urtheile: (ibi) aber jedes Urtheil setzt die Verbindung des Subjects mit dem Prädicate, und folglich unsere qualitative Einheit voraus.

118. Nun aber ist es gewiss, dass wenn wir sagen: ich habe eine Vorstellung, diess so viel heisse als: ich verbinde das Vorgestellte mit dem Ich denke. Denn nur dadurch wird eine Vorstellung, zu einer von mir gehabten Vorstellung gemacht, dass ich sie denke.

119. Eben so gewiss ist es, dass das Ich denke stets als das Nähmliche gedacht werden muss, weil sonst die mannichfaltigen Vorstellungen sich nicht zusammenfassen, und stets für meine eignen Vorstellungen erkannt werden könnten.

120. Das Ich denke, als Bewusstseyn betrachtet: heisse die reine, ursprüngliche Apperception; und als etwas betrachtet, das stets eins und dasselbe bleibt, also eine Einheit ausmacht, heisse es die transcendentale Einheit des Bewusstseyns.

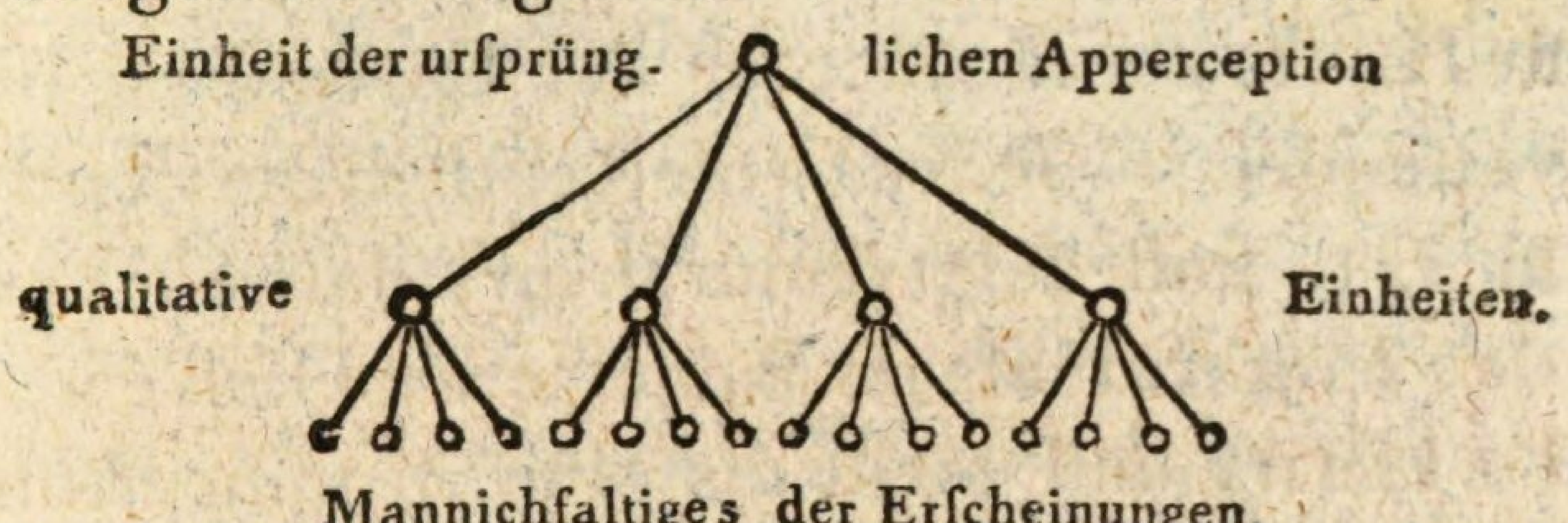
121. Diese Einheit des Selbstbewusstseyns, (120) setzt aber voraus, dass der

Verſtand das Vermögen beſitze, alles, was er denkt, mit dem einzigen Ich denke zu vebinden. (118) Weil nun jede Verbindung, die der Verſtand hervorbringt eine Syntheſis hieſs, (113) ſo wird die Verbindung aller Vorſtellungen mit der transcendentalen Einheit des Bewuſstſeyns, durch eine transcendentale Syntheſis geſchehen; oder, mit andern Worten, man wird keine höhere Verbindung annehmen können als dieſe, weil ſie ſelbſt ſchon transcendental iſt, und durch keine beſondere Erfahrung beſtätigt werden kann.

122. Nehmen wir das alles zuſammen, ſo ergiebt ſich folgendes Reſultat. Alles Mannichfaltige der Anſchauungen, muſs von dem Verſtande zu einer Einheit verbunden werden, um daraus einen Begriff, und aus dieſen Begriffen abermahls Urtheile bilden zu können. (97 ſeq) Ohne dieſe Verbindung, wäre keine Erfahrung von Objecten möglich, indem das Mannichfaltige nur als getrennt, ohne Einheit angeſchaut werden könnte. (114) Dieſe qualitativen Einheiten (115) müſſen ſich am Ende in der urſprünglichen Einheit der Apperception verbinden, (120) wenn wir von den qualitativen Einheiten ſollen denken können, daſs ſie zu unſeren Vorſtellungen gehören. (118) Weiter hin-

aus kann ich nicht gehen, (121) und ich bin gezwungen, hier meinen Unterſuchungen ein Ende zu machen, und die Einheit der urſprünglichen Apperception als das erſte anzunehmen, worin ſich alles verbindet, und als das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs.

123. Steigen wir alſo herab, von der Einheit der urſprünglichen Apperception, bis zu dem Mannichfaltigen der Anſchauungen, ſo möchte die Stufenleiter folgendergeſtalt vorgeſtellt werden können.



Folglich werden Objecte von uns nur erkannt werden können, in ſofern ſie in der urſprünglichen Einheit der Apperception aufgenommen werden.

124. Nun aber iſt der Verſtand das Vermögen Objecte (Gegenſtände der Sinnlichkeit) zu denken; (34) dieſs kann er aber nur dann, wenn alles ſich in der urſprünglichen Apperception verbindet. (122) Folglich beruhet die Möglichkeit aller Verſtandeshandlung, d. h. unſere Erkenntniſs vom Verſtande ſelbſt, auf der urſprünglichen Einheit der Apperception.

125. So wie aber Raum und Zeit deſshalb für uns objective Gültigkeit haben, weil nur durch ſie das Anſchauen der Objecte möglich gemacht wird: (66) eben ſo hat die trancendentale Einheit der Apperception für uns objective Gültigkeit. Denn nur durch ſie wird das Denken der Objecte für uns möglich. (124)

126 Dieſs Bewuſstſeyn heiſse demnach das objective Selbſtbewuſstſeyn. (Vergleiche hiemit § 1.)

127. Nur noch einen Schritt, und die erſte Hälfte der Deduction der Categorien iſt vollendet. — Jedes Urtheil enthält die Copula iſt, und zeigt dadurch an, daſs wir uns das Prädicat als im Subjecte wirklich enthalten, und nicht als eine Modification unſerer ſubjectiven Beſchaffenheit denken. So (wenn wir ſagen: der Körper iſt, ſchwer, wollen wir dadurch zu verſtehen geben, daſs: nicht nur wir fühlen den Druck des Körpers, ſondern: es liegt etwas in dem Körper, wodurch er einen Druck auf uns oder jedes andere Ding äuſſern kann. Mit andern Worten heiſst das ſo viel als: das Urtheil, in ſofern es die Copula iſt enthält, iſt die Art, wie wir etwas objective, und nicht als bloſse Modification unſerer ſubjectiven Beſchaffenheit betrachten. Nun aber iſt doch et-

was als Object zu betrachten, (zu denken) nur dann möglich, wenn es ſich auf irgend eine Art mit der Einheit der urſprünglichen Apperception verbinden läſst. Folglich wird das Urtheil, dieſe Art ſeyn; oder ein Urtheil iſt das Mittel, wodurch wir etwas, was wir objective betrachten, unter die Einheit der Apperception bringen.

128. Zuſammengenommen! Um das zerſtreute Mannichfaltige der Anſchauung als Objecte denken zu können, müſsen wir es zuletzt unter die urſprüngliche Einheit der Apperception bringen; (122) das Mittel, wodurch wir etwas unter dieſe Einheit bringen, iſt ein Urtheil. (127) Folglich wird für uns kein Object denkbar ſeyn, als durch die Fähigkeit zu urtheilen. Wir könnten aber nicht urtheilen, wenn nicht die Categorien im Gemüthe *à priori* lägen: ſo könnten wir gar kein allgemeines Urtheil fällen, wenn wir nicht den Begriff Allheit *à priori* hätten. Folglich iſt das Denken der Objecte nur durch die Categorien möglich, und ſie haben objective Gültigkeit. (112)

129. Dieſer ganze Beweis gründet ſich darauf, daſs unſer Verſtand, um denken zu können, ſtets verbinden muſs. (113. ſeq). Ein Verſtand alſo, der ſelbſt anſchauete, d. h. der gar keine Verbin-

dung zu ſeinem Denken brauchte, würde auch nicht an unſere Denkformen gebunden ſeyn, oder: die Categorien haben nur für uns, aber für kein anderes Weſen objective Gültigkeit.

130. Dieſs war nun die erſte Hälfte der Deduction der Categorien: wir zeigten in derſelben, daſs für uns alles Denken bloſs durch die Categorien möglich gemacht wird. Nun müſſen wir zeigen, daſs ohne ſie auch kein Anſchauen für uns mölich wäre.

II.

131. Bey jeder Anſchauung, als Erſcheinung, ſind wir uns bewuſst, daſs wir ſie haben. Dieſs Bewuſstſeyn, das die Materie oder den Stoff (39) aus der Erfahrung entlehnt, heiſſe, das empiriſche Bewuſstſeyn.

132. Dieſs empiriſche Bewuſstſeyn, (131) welches die Wahrnehmung einer Erſcheinung ausmacht, iſt eigentlich nur dadurch möglich, daſs wir das Mannichfaltige der empiriſchen Anſchauung zu einer Einheit zuſammennehmen. So weiſs ich nur dann, daſs ich einen Tiſch, und nicht bloſs Füſse und Platte ſehe, wenn ich das in ihm enthaltene Mannichfaltige (Füſse ſammt Platte) als eine Einheit be-

trachte. Diese Verbindung des Mannichfaltigen der empirischen Anschauung zu einer Einheit, ist im Grunde eine Handlung des Verstandes; (97) sie heisse daher die **Synthesis der Apprehension.**

133. Diese Synthesis der Apprehension, (132) kann, weil sie die Anschauungen unmittelbar betrifft, nur vermöge der formellen Bedingung aller Anschauungen überhaupt, (60. 52) Raum und Zeit nähmlich, geschehen. Wir würden z. B. das Mannichfaltige eines Hauses nicht als Einheit wahrnehmen, wenn wir nicht um das Ganze einen Raum sähen, der nicht Haus ist; würden das Mannichfaltige einer Begebenheit nicht als Eine Begebenheit wahrnehmen, wenn wir nicht eine Zeit vor und nach der Begebenheit wahrnehmen sollten, die nicht dazu gehört.

134. Nun aber sind Raum und Zeit nicht nur Formen unserer Anschauung (60. 52) sondern sie sind selbst Anschauung *à priori,* (60. 51) die auch, in sofern sie angeschauet werden, ein Mannichfaltiges enthalten. Daher muss auch dieses Mannichfaltige zu einer Einheit verbunden werden, wenn wir es wahrnehmen sollen; (132) und zwar muss der Verstand sich thätig beweisen, um dieses Mannichfaltige zu verbinden. Nun steht alle Verbindung des

Verſtandes, unter der Einheit der urſprünglichen Apperception, (122) und daher unter den Categorien. (128) Folglich ſteht alle Wahrnehmung, aus deren Verbindung Erfahrung entſpringt, unter den Categorien.

135. Als Erläuterung des bisher Geſagten, kann Folgendes dienen. Alle unſere Wahrnehmungen ſind an und für ſich einzeln, und ſtehen, als ſolche, in gar keiner Verbindung mit einander. In dem Augenblicke, wo ich die Spitze meiner Feder bemerke, kann ich nicht auch den Theil oberhalb der Spitze zugleich wahrnehmen. Wenn ich mir dennoch beyde Theile, als zu einem Ganzen gehörig, vorſtellen kann; ſo muſs ich das Vermögen beſitzen, mir einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung, vorzuſtellen. So ſtelle ich mir den gehabten Eindruck der Federſpitze auch denn noch vor, wenn er ſchon nicht mehr gegenwärtig iſt, und ich ſchon den obern Theil der Federſpitze wahrnehme. Dieſs vermögen nennt man Einbildungskraft.

136. Wie man hieraus ſieht, beſteht Einbildungskraft (135) eigentlich aus zwey Theilen: aus Sinnlichkeit und Verſtand. Weil ſie nähmlich ſtets anſchauet, gehört ſie zur Sinnlichkeit; weil ſie doch aber

ſich nicht wie die Sinnlichkeit, bloſs leidend verhält, und es nur auf die Receptivität der Eindrücke ankommen läſst, ſondern durch eigene Thätigkeit den gehabten Eindruck mit dem gegenwärtigen, in unſerm Bewuſstſeyn zu einem Ganzen verbindet, iſt ſie eine Wirkung des Verſtandes auf unſere Sinnlichkeit.

137. Wenn wir daher das Mannichfaltige einer Wahrnehmung durch die Syntheſis der Apprehenſion (132) zu einer Einheit verbinden, muſs es durch die Einbildungskraft geſchehen: d. h. der Verſtand muſs ſein Vermögen auf die Sinnlichkeit zu wirken, (136) ausüben.

138 Was aber der Verſtand ſich vorſtellen kann, geſchieht, wie jede Handlung des Verſtandes, nur durch die Verbindung der Theile in die Einheit der urſprünglichen Apperception, (122) den Categorien gemäſs. (128) Folglich ſtehen auch alle Wahrnehmungen, und mithin alle Erfahrungen unter den Categorien, und werden nur durch ſie möglich.

139. Das Reſultat dieſer Deduction iſt dieſes. Durch die Categorien, als Begriffe *à priori*, zeigt ſich die Möglichkeit, wie wir Gegenſtände denken können. Aber d e n k e n iſt noch nicht e r k e n n e n. Zu dieſem gehört, auſſer dem Begriffe, noch

eine Anſchauung, die dieſem Begriffe entſpricht. (71) Folglich werden alle Categorien nur in ſo fern Erkenntniſs gewähren, als ihnen Anſchauungen entſprechen. Nun aber ſind Anſchauungen ſtets ſinnlich, und die Erkenntniſs eines durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenſtandes, heiſst empiriſch. Folglich haben die Categorien nur auf die Erkenntniſs empiriſcher Gegenſtände, d. h. der möglichen Erfahrung, ihre ganze Anwendbarkeit. An und für ſich gedacht, ſind die Categorien ohne alle Bedeutung, und am wenigſten können ſie zur Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes führen, der nicht zu irgend einer möglichen Erfahrung gehört.

SECHSTE VORLESUNG.

(Analytik der Grundſätze)

I.

140. Bis jetzt haben wir uns zu zeigen beſtrebt, daſs durch die Anwendung der Categorien auf mögliche Erfahrung, Erfahrung ſelbſt erſt möglich werde. Nun ſoll unſere Bemühung dahin gehen, darzulegen, wie die Categorien wirklich auf Erfahrung angewandt werden, wie aus jeder Cate-

gorie ein Grundſatz ſich bilde, der allemahl einen ihm entſprechenden Theil der Erfahrung begründet, und endlich, wie es möglich ſey, die Categorien anzuwenden. Wir fangen aber von der wirklichen Anwendung der Categorien auf die Grundſätze an, die der Erfahrung zum Geſetze dienen, weil alsdann die Art, wie dieſe Anwendung geſchieht, verſtändlicher, und leichter zu überſehen ſeyn dürfte.

141. Wir wollen demnach alle transcendentale, nicht aus der Erfahrung geſchöpfte, aber aller Erfahrung zum Grunde liegende, und ihr zur Richtſchnur dienende Urtheile, in ſyſtematiſcher Ordnung vortragen, und mit dem Grundſatze der analytiſchen Urtheile anfangen.

142. Da zeigt ſich nun, daſs die erſte Bedingung aller analytiſchen Urtheile (16) der Grundſatz ſey: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, das deſſen Begriff widerſpricht. Dieſer Grundſatz heiſst bekanntermaſsen der Satz des Widerſpruches.

143. An und für ſich iſt dieſer Satz nur von negativer Brauchbarkeit: er ſagt nur aus, wie wahre Urtheile oder Begriffe nicht beſchaffen ſeyn müſſen; keinesweges aber, wie ſie beſchaffen ſeyn ſollen,

wenn ſie wahr ſind. Daher gehört er bloſs in die Logik, (72. 81) nicht aber in die Transcendentalphiloſophie: er ſpricht bloſs von dem Formalen der Erkenntniſs, ohne Rückſicht auf ihre Materie. (82)

144. Für analytiſche Urtheile aber iſt er dennoch von poſitiver Brauchbarkeit. Denn analytiſche Urtheile entwickeln die Prädicate aus dem Begriffe des Subjects, ohne dieſem eine gröſsere Ausdehnung, durch das Urtheil, zu verſchaffen. Da iſt nun gewiſs jede Entwickelung falſch, die dem Subjecte widerſpricht; jede wahr, deſſen Gegentheil ihm widerſpricht.

145. Eigentlich zu reden, iſt dieſer Satz ſelbſt analytiſch. Denn er ſagt nichts mehr als: ein jedes Ding iſt das, was es iſt. Und ſo ausgedrückt, nennt man ihn den Satz der Identität.

146. Man giebt aber dieſem Satze manchmahl eine ſynthetiſche Geſtalt, indem man ſagt: kein Ding kann zugleich ſeyn, und nicht ſeyn. Man muſs ſich hier des Wortes zugleich allerdings bedienen; denn nach und nach, in verſchiedenen Zeiten, geht es ſehr wohl an, daſs ein Ding ſeyn und nicht ſeyn könne. Durch dieſen Zuſatz, wodurch der Begriff der Zeit mit dem Begriffe eines Dinges verbunden wird, ſcheint

man aus dem Begriffe des Subjects hinauszugehen, und dem Satze ein ſynthetiſches Anſehen zu geben. Dann aber könnte gar füglich die Frage *quid juris?* oder wie kommen wir zu dieſem Satze? aufgeworfen werden. Allein eigentlich bedeutet das Wort zugleich hier weiter nichts, als daſs wir das eine von zwey entgegengeſetzten Prädicaten zu dem Begriffe des Subjectes ſchlagen, und das andere dann als einen Widerſpruch ausſchlieſsen ſollen. Z. B. der Satz: Ein Menſch kann nicht zugleich jung und alt ſeyn, ſcheint durch das Wort zugleich ſynthetiſch zu ſeyn. Im Grunde meynt man damit bloſs: ein junger Menſch iſt nicht alt, und ein alter iſt nicht jung; und das folgt bloſs analytiſch, nach dem Satze des Widerſpruches.

II.

147. Nachdem wir dieſem Miſsverſtändniſse vorgebeugt haben, kehren wir zu den analytiſchen Urtheilen zurück. Bey ihnen hat der Satz des Widerſpruches, völlige, ſogar poſitive Brauchbarkeit, (144) Hingegen findet er auf ſynthetiſche Urtheile gar keine Anwendung. Im dem Urtheile: der Tiſch iſt rund, werde ich durch den Satz des Widerſpruches nimmermehr ausmachen können, ob ich wahr oder

falſch geurtheilt habe. Denn ich gehe ja aus dem Begriffe hinaus, und verbinde etwas mit ihm, das gar nicht in ihm enthalten iſt.

148. Bey ſynthetiſchen Sätzen *à poſteriori* berechtigt mich, wie wir ſchon oben geſehen, (23) die Erfahrung ſelbſt zu meinem Urtheile; und der Grundſatz derſelben iſt demnach: alles, was wir als verbunden mit dem Objecte erfahren, wird ihm als Prädicat beygelegt.

149. Von ſynthetiſchen Sätzen *à priori* aber, die ſich dieſem Grundſatze nicht unterwerfen können, da ſie nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſind, wird der Grundſatz lauten: jedes Prädicat kann ſynthetiſch *à priori* mit einem Subjecte zu einem wahren Urtheil verbunden werden, wenn dadurch ein Urtheil entſteht, das den Bedingungen möglicher Erfahrung gemäſs iſt.

150. Doch dieſs bedarf einer Erläuterung. Alles Mannichfaltige der Anſchauung wird durch Einbildungskraft (135) in die Syntheſis der Apprehenſion (132) verbunden; dieſe abermahls durch den Verſtand in die Einheit der Apperception. (122) Folglich iſt Erfahrung, wofern ſie nicht rapſodiſche Wahrnehmung einzelner, getrennter Vorſtellungen, ohne allen Zuſammenhang ſeyn ſoll, nur dann möglich,

wenn wir das Mannichfaltige derſelben in die Einheit der Apperception verbinden können. Dazu bedienen wir uns der Urtheile. (127) Dieſe Urtheile aber, in ſo ſern ſie ſynthetiſch ſind, ſtehen unter gewiſſen Grundſätzen *à priori*, von denen wir bald reden werden. Folglich wird Erfahrung nur durch dieſe Grundſätze *a priori* möglich gemacht. Daher enthalten alle dieſe Grundſätze ihre Wahrheit nur dadurch, daſs ſie Bedingungen an die Hand geben, wie Erfahrung möglich werde. Folglich iſt ihr Grundſatz, wodurch ſie objective Gültigkeit erhalten, kein anderer, als der (149) angegebene.

151. Dieſe ſynthetiſchen Grundſätze *à priori* entſpringen aber aus den Categorien, ſo daſs dieſe letzten, wie wir bald ſehen werden, ihre Anwendung ſtets in einem Grundſatze finden. Daher können wir den Umriſs aller ſynthetiſchen Sätze in einer Tafel vorlegen, die nach der Tafel der Categorien eingerichtet iſt.

152. Es entſtehen nähmlich für die

Categorien der		die Grundſätze *à priori*, welche den Namen haben
	1. Quantität.	1. Axiomen der Anſchauung.
	2. Qualität.	2. Anticipationen der Wahrnehmung.
	3. Relation.	3. Analogien der Erfahrung.
	4. Modalität.	4. Poſtulate des empiriſchen Denkens.

153. Ehe wir nun zu der Erklärung dieſer Tafel ſchreiten, bemerken wir, daſs ſo wie die beyden erſten Categorien, die mathematiſchen, die beyden letzten aber die dynamiſchen hieſsen; (107. 1°) eben ſo, und aus dem nähmlichen Grunde, mögen die beyden erſten Claſſen von Grundſätzen die mathematiſchen, die beyden letzten aber die dynamiſchen Grundſätze genannt werden.

III.

Axiomen der Anſchauung.

154. Wenn wir den reinen Verſtandesbegriff Quantität auf Erfahrung anwenden, geſchieht es durch folgenden ſynthetiſchen Grundſatz *à priori.*

„ Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen „

154. Wir haben alſo hier zwey Dinge zu thun: erſtlich zu erklären, was mit dieſem Grundſatze gemeynt ſey; und zweytens zu beweiſen, daſs durch ihn, und nur durch ihn Anſchauungen möglich werden: d. h. daſs er objective Gültigkeit habe. Alſo zur Erklärung deſſelben!

156. Jedes mannichfaltige Gleichartige in der Anſchauung heiſst eine Gröſse.

157. Eine Gröfse (156) heifst extensiv, wenn die Theile derselben nothwendig vor dem Ganzen gegeben werden müssen; oder mit andern Worten, wenn durch die Vorstellung der Theile, die des Ganzen möglich gemacht wird. So kann ich keine Linie, als Ganzes anschauen, wenn ich sie mir nicht als aus kleinern Linien bestehend, die ihre Theile sind, vorstelle; so schaue ich eine Begebenheit in der Zeit als Ganzes an, wenn ich die kleinern Begebenheiten, die die ganze Begebenheit ausmachen, durchlaufe.

158. Man versteht also schon, was es heifst: alle Anschauungen sind extensive Gröfsen: sie sind ein solches mannichfaltiges Gleichartige, in dem das Anschauen des Ganzen, durch das der Theile möglich gemacht wird. Nun zum Beweise!

159. Alle Erscheinungen werden von uns unter den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, im Raume und der Zeit angeschauet, (52. 60.) und wären ohne diese gar keine Objecte für uns. (66) Nun enthalten Raum und Zeit ein mannichfaltiges Gleichartige, bey dem die Theile dem Ganzen vorhergehen: der gröfsere Raum wird nur durch die Vorstellung der kleinern Räume, die gröfsere Zeit nur durch

die Vorſtellung der kleinern Zeiten, als deren Theile, möglich. Folglich ſind Raum und Zeit, als Anſchauungen *à priori*, (51. 60) ſelbſt extenſive Gröſsen, (156) und das Anſchauen der Objecte, wird für uns nur möglich, wenn wir ſie, wie den Raum und die Zeit ſelbſt als extenſive Gröſsen betrachten.

160. Ohne dieſem Grundſatz, oder mit andern Worten, wenn dieſer Grundſatz nicht *à priori* von uns als wahr anerkannt würde, wäre das Anſchauen der Erſcheinungen gar nicht möglich. Daraus läſst es ſich nun vollſtändig begreifen, woher die Sätze der Mathematik mit Beſtimmtheit auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden könen: ein Vortheil, den keine andere Wiſſenſchaft aufzuweiſen hat. Das geht nähmlich ſo zu. In der Mathematik werden die Regeln der Conſtruction der extenſiven Gröſsen gelehrt. Eine Regel der Conſtruction iſt aber nichts anders, als die Bedingung der Art, wie wir extenſive Gröſsen anſchauen müſſen; d. h. wenn wir extenſive Gröſsen überhaupt anſchauen wollen, wird es für uns nur möglich auf die Art, wie es in der Geometrie gelehrt wird. Die Mathematik macht alſo das Anſchauen der Erſcheinungen überhaupt allererſt möglich, und dann muſs freylich die wirkliche Anſchauung der Möglichkeit

fie anzufchauen gemäfs feyn. Ein Dreyeck z. B. lehrt die Geometrie, ift eine Figur, worin der äuffere Winkel gröfser ift, als jeder der beyden innern ihm gegenüberftehenden. Diefer Satz, nach der von uns angenommen Erklärungsart, ausgedrückt, bedeutet: eine Figur kann als Dreyeck nur unter der gedachten Bedingung angefchaut werden. Folglich wenn ein vor mir liegendes Stück Holz, als Dreyeck angefchaut werden foll, mufs es auch der in der Geometrie gelehrten Bedingung gemäfs feyn.

SIEBENTE VORLESUNG.

IV.

(Anticipationen der Wahrnehmung.)

161. Eben fo wenn wir den reinen Verftandesbegriff Qualität auf Erfahrung anwenden, gefchieht es durch folgenden fynthetifchen Grundfatz *à priori*:

„In allen Erfcheinungen hat das Reale derfelben, (was in denfelben empfunden wird) eine intenfive Gröfse, d. i. einen Grad.

162. Wir wollen uns der nähmlichen Methode, wie oben bey dem Axiom der Anfchauung, bedienen, und erftlich zeigen, was wir unter diefem Grundfatze verftehen, dann ihn zu beweifen fuchen.

163. Bey den extensiven Grösen (157) kann das Ganze stets mit seinen Theilen verglichen, und gleichsam durch sie gemessen werden. Fände sich aber eine Grösse, (156) die man sich stets als Einheit vorstellen, und nur durch ihren Abstand von dem Nichtseyn derselben: d, h. von dem Zustande worin die Grösse = o ist, messen müsste; so würde sie eine intensive Grösse heissen.

164. Der Abstand der intensiven Grösse von dem Zustande = o heisst ihr Grad.

165. Jede unserer Empfindungen (36) kann in zwiefacher Rücksicht betrachtet werden. Ein Mahl bloss formal, und ein anderes Mahl material, als real. Sehen wir in der Empfindung nur auf die Art, wie sie, vermöge der formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, angeschauet wird, wie z. B. dass die Wärme des Zimmers nach und nach entstanden ist; so abstrahiren wir von allem Realen derselben, und betrachten sie nur formaliter. Abstrahiren wir aber von dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit, und erwägen bloss die Wirkung, die sie auf uns in dem jetzigen Augenblick macht, ohne auf ihre Entstehung in der Zeit Rücksicht zu nehmen; so haben wir das Reale derselben in Betrachtung gezogen.

166. Bey dieſem Realen der Empfindung (165) findet ſich nun, daſs wir es in Gedanken jedes Mahl ſtärker oder ſchwächer denken, und es bis auf das Nichtſeyn der Empfindung abnehmen laſſen können. Nun aber heiſst jedes mannichfaltige Gleichartige, das gröſser oder kleiner gedacht werden kann, eine Gröſse. (156) Folglich haben alle unſere Empfindungen eine Gröſse.

167. Aber alle unſere Empfindungen ſtehen iſolirt, abgeſondert eine von der andern da. Das Reale in der Empfindung der Wärme dieſes Zimmers, wird nicht deſswegen für ſo oder ſo groſs gehalten, weil wir es mit der Wärme eines andern Zimmers vergleichen: ſo vergleichen, als entſtände die gröſsere aus der kleinern, wie die gröſsere Linie aus der kleinern entſteht; ſondern wir betrachten jedes Reale der beyden Empfindungen als Einheit für ſich, und ſagen: die Wärme dieſes Zimmers iſt gröſser, als die des andern, weil wir hier länger brauchten auf 0, das Nichtſeyn der Empfindung, zu kommen, als dort. Wer z. B. in ein warmes Zimmer von 12° Reaumür tritt, ſagt nicht deſshalb das Zimmer ſey warm, weil er es auf der Straſse nur 8° warm gefunden hat, und die Wärme des Zimmers = 12° durch einen Zuſatz

von 4° zu der Straſſenwärme = 8° entſtanden iſt; ſondern, da die Zimmerwärme gar nicht die Fortſetzung der Straſſenwärme iſt, ſagt er das Zimmer iſt warm, weil er es empfindet, weil er eine Zeit braucht, um auf Null zu kommen, d. h. bis er die Empfindung in Gedanken aufheben könnte. — Alſo: das Reale der Empfindung wird demnach ſtets als Einheit betrachtet, und das Meſſen derſelben geſchieht, in uns, durch die Vergleichung mit dem Null, dem Nichtſeyn der Empfindung. Mit andern Worten: das Reale der Empfindung iſt eine intenſive Gröſse. (163)

168. Nun aber wird jede Empfindung doch empfunden, d. h. ſie iſt nicht = 0; ſie hat alſo einen Abſtand von Null, wenn ſie empfunden werden kann. Folglich hat alles Reale der Empfindung einen Grad. (164)

169. Vor aller Erfahrung alſo wiſſen wir, daſs alles Reale der Empfindung einen Grad habe. Obgleich alſo die Empfindung ſelbſt nur empiriſch, und daher *à poſteriori* gegeben werden kann, kennen wir doch von ihr ein Geſetz *à priori*, das uns die Bedingung an die Hand giebt, wodurch Empfindung überhaupt möglich wird; das Geſetz nähmlich, daſs ſie einen Grad haben müſſe, wenn ſie ſoll empfun-

den werden. Wir anticipiren diesen Grundsatz der Wahrnehmung vor der Wahrnehmung selbst; und daher heisst er **Anticipation der Wahrnehmung.**

V.

170. Wir müssen hier einige Folgen beybringen, die sich unmittelbar an diese zwey Grundsätze anschliessen. Erstlich: alle Erscheinungen sind **stetige Grössen.** (*Quanta continua.*) Man nennt nähmlich eine Grösse stetig, wenn man keinen Theil derselben als den kleinsten annehmen kann, und zwar deshalb nicht, weil man überzeugt ist, dass es deren noch kleinere geben muss. Nun ist das aber vollkommen der Fall, sowohl mit dem Formalen, als dem Realen der Erscheinungen. Denn das Formale derselben, ist eine extensive Grösse, (153) und wird in Raum und Zeit angeschauet. Nun aber sind Raum und Zeit selbst stetige Grössen: es giebt keinen Raum, der nicht kleiner, keine Zeit, die nicht kleiner gedacht werden könnte. Folglich auch die in ihnen enthaltene Erscheinungen. Da aber auch das Reale der Empfindung eine Grösse hat, die, so lange sie Empfindung bleiben soll, nicht $= 0$, also nicht die kleinste seyn kann, indem zwischen jedem Er-

was bis zum Zero, noch unendliche Abstufungen denkbar ſind; ſo ſind die Empfindungen, auch in Betracht des Realen, ſtetige Gröſsen.

171. Zweytens aber folgt unmittelbar daraus, daſs keine Erfahrung vermögend ſey, uns den Mangel des Realen der Empfindung zu bewähren: wie man zum z. B. durch mancherley Verſuche wähnte, das Daſeyn eines leeren Raumes zu zeigen, nicht bloſs zu ſchlieſsen. Denn wenn es einen ſolchen Mangel gäbe, ſo würde dieſs der Zuſtand ſeyn, worin das Empfinden = 0 wäre, d. h. ein Zuſtand der nicht empfunden, und kein Gegenſtand möglicher Erfahrung werden könnte, indem alles, was empfunden werden kann, einen Grad haben, und nicht = 0 ſeyn muſs. — Nur hüte man ſich das Entgegengeſetzte der Empfindung = 0 zu ſetzen, und z. B. Kälte für den Zuſtand = 0 der Wärme zu halten. Denn dieſe hat abermahls einen Grad, der entweder mit dem Zeichen — belegt werden müſste: oder, welches der Wahrheit gemäſſer iſt, nur ein kleinerer Grad der Wärme iſt.

VI.

(Analogien der Erfahrung.)

172. Ehe wir nun den Grundſatz, den wir mit dem Namen der Analogie der Erfahrung belegen, ſelbſt aufſtellen, müſſen wir folgende Bemerkungen voranſchicken. — Die beyden mathematiſchen Grundſätze, (153) die wir bisher behandelt haben, ſind Conſtitutiv, d. h. ſie laſſen ſich in jeder Erfahrung darſtellen, und geben Geſetze für das Verhältniſs der Erſcheinungen. Der Grundſatz: alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen, wird durch jede Linie, durch jede Begebenheit in der Zeit dargeſtellt, und zeigt uns die Möglichkeit an, wie eine Linie überhaupt, angeſchaut werden könne. Eben ſo finden wir in jeder Wahrnehmung die Beſtätigung des Grundſatzes, den wir Anticipation der Wahrnehmung nannten, weil wir ſehen, daſs jede Empfindung wirklich nicht = o ſey, alſo einen Grad habe.

173. Allein die dynamiſchen Grundſätze, (153) von denen wir jetzt reden werden, und die auf das Daſeyn der Erſcheinungen Bezug haben, laſſen ſich nicht durch die Erfahrung beſtätigen. Denn von der Art wie die Erſcheinungen wirklich ſind, haben wir nicht den mindeſten

Begriff. Sie werden daher bloſs regulativ ſeyn, werden uns die Regeln überhaupt an die Hand geben, wie wir vom Daſeyn überhaupt mögliche Erfahrung haben können, ohne uns über das Daſeyn ins beſondere, den mindeſten Aufſchluſs zu geben. So wenn wir zeigen werden, daſs das Geſetz der Cauſalität nothwendig zur möglichen Erfahrung ſey, wird dieſs nur von der Cauſalität überhaupt angehen, nicht aber von der beſondern: man wird nicht zeigen können, was in jedem beſondern Falle die Urſache zu einer Wirkung ſey, ſondern daſs es überhaupt eine Urſache gebe.

174. Eben deſswegen, weil dieſe Grundſätze nur regulative ſind, (173) belegen wir ſie mit dem Namen der Analogien der Erfahrung. Wenn der Mathematiker das Verhältniſs von zweyen Paaren von Gröſsen, wie z. B. von 2: 4 und 3: 6 gleich findet, heiſst er das Verhältniſs analog. In ſeiner Wiſſenſchaft, in der es überhaupt nur auf Verhältniſs ankommt, findet er auch daher, nach der Regula de tri, zu drey gegebnen Gliedern, ſtets das vierte, ſeiner wahren Beſchaffenheit nach. In der Philoſophie hingegen wird das vierte Glied, durch drey gegebne Glieder, nie ſeinem Daſeyn nach

gefunden; ſondern es wird uns bloſs die Regel an die Hand gegeben, daſs wir es nun getroſt in der Erfahrung ſuchen können. Borgen verhält ſich zu ſchenken, wie miethen zu kaufen. Durch dieſe Analogie wird nichts gekauft, noch weiſs ich dadurch was Kaufen, in jedem beſondern Falle, bedeutet. Aber ſie hat uns die Regel gezeigt, wodurch wir erkennen ſollen, was Kaufen iſt, ſobald wir eine Handlung antreffen, die im gedachten Verhältniſs das vierte Glied ausmacht.

175. Eben ſo wird es mit unſern Grundſätzen beſchaffen ſeyn. Sie werden uns nicht anzeigen, was die jedesmalige Erfahrung iſt, ſondern bloſs die Regel wodurch ſie zu erkennen möglich wird.

176. Nach dieſer Einleitung kommen wir zu den Analogien der Erfahrung ſelbſt. Der allgemeine Grundſatz derſelben iſt:

„ Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. „

177. Da dieſer Satz leicht verſtanden wird, indem er weiter nichts ſagt als: nur dann können wir Erfahrung haben, wenn wir uns vorſtellen, daſs die Erſcheinungen in einem wirklichen Zuſammenhang

ſtehen, der nicht bloſs von unſerer ſubjectiven Beſchaffenheit abhängt; ſo können wir ſogleich zum Beweiſe ſchreiten.

178. Alle Erfahrung muſs, der formalen Bedingung des innern Sinnes gemäſs, in der Zeit angeſchauet werden. (65) Dieſes, daſs es von uns ſo angeſchauet werden muſs, macht aber eigentlich noch nicht das aus, was wir Erfahrung nennen. Denn dazu wird nicht bloſs erfordert, daſs wir, in unſerm Gemüthe, das Mannichfaltige der Anſchauungen, ſo oder ſo in der Zeit, zuſammenſtellen; ſondern daſs es auch objective eben ſo zuſammenſtehe, wie wir es uns vorſtellen. Die Zeit, in der die Begebenheiten geſchehen, kann nichts dazu beytragen. Sie iſt, an und für ſich, wenn nähmlich keine Begebenheit in ihr geſchehe, gar kein Gegenſtand der Wahrnehmung; und ſie kann daher auch nicht Schuld ſeyn, daſs die Begebenheiten, die in ihr geſchehen, von uns ſo betrachtet werden, als ſtänden ſie als Objecte, in eben der Ordnung, in der wir ſie uns vorſtellen. Daſs der Tiſch, den ich geſtern geſehen, auch der iſt, den ich heute ſehe, wenn er auch unterdeſſen ſchmutzig geworden iſt; daſs es Tag iſt, wenn die Sonne über dem Horizont iſt; daſs Sonne und Mond, im erſten Viertel

wirklich zugleich über dem Horizonte bemerkbar **sind**: das alles rechne ich zu den Erfahrungen, und gebe ihnen Objectivität. Denn ich ſage überall: es **ist** ſo, nicht es geht ſo in mir vor; und doch weiſs ich eigentlich weiter nichts, als daſs ich mir dieſe Sachen ſo vorſtelle, nicht daſs ſie ſo ſind. Da wir es aber dennoch thun, und das Bewuſstſeyn der Regel, wonach unſere Vorſtellung ſich richtet, zu der Regel für die Objecte der Erfahrung machen; ſo müſſen wir einen Grundſatz *à priori* haben, der uns das zu thun lehrt: d. h. es wird nothwendig ſeyn, wenn wir die **Erfahrung** haben wollen, daſs wir uns **vorſtellen**, die Erſcheinungen ſeyn eben ſo in der Art wirklich verknüpft, als wir ſie uns vorſtellen; welches unſere Analogie war.

179. Weil nun alle Wahrnehmungen als nothwendig in der Zeit verknüpft, von uns vorgeſtellt werden müſſen, (65. 178.) die drey Arten aber, wie wir uns etwas das in der Zeit geſchieht, vorſtellen können, keine andere ſind, als **Beharrlichkeit**, **Folge**, und **Zugleichſeyn**; ſo wird es auch, in Betreff der Categorie **Relation**, oder des Bezuges von einem daſeyenden Dinge auf das andere, nur drey Analogien der Erfahrung geben. Die

Analogie der Relation der Subſtanz zu ihrem Accidenz, als des Beharrlichen in der Zeit; die der Relation der Urſache zur Wirkung, als der Folge in der Zeit; und die der Relation der gemeinſchaftlichen Wechſelwirkung der Dinge auf einander, als des Zugleichſeyns in der Zeit.

A.

ERSTE ANALOGIE.

(Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz.)

180. Dieſer Grundſatz lautet:

„ Bey allem Wechſel der Erſcheinungen beharret etwas als Subſtanz; und das Quantum der Subſtanzen wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. „

181. Die Nothwendigkeit dieſes Grundſatzes, wird aus folgenden Betrachtungen erhellen. — Alle unſere Apprehenſionen ſind bloſs ſucceſiv: die Wahrnehmung, die wir in dieſem Augenblicke haben, iſt nicht die des vorigen. Daher iſt ſie auch wechſelnd: die Lichtflamme iſt ſtets eine andere, der Menſch ſtets ein anderer. Bey allem dem ſtellen wir uns dieſe Veränderungen doch ſo vor, als kämen ſie einem Etwas zu, das ſich nicht verändert, das

beharrlich das Nähmliche bleibt. Wir ſagen: die Lichtflamme hat ſich verändert, der Menſch hat ſich verändert, und müſſen daher beyde als beharrlich denken.

182. Mit andern Worten, und weil alle Erſcheinungen in der Zeit angeſchauet werden, heiſst das: wir ſtellen uns vor, daſs das Veränderliche nur einen beſtimmten, eingeſchänkten Zeitpunct ausfülle, das Beharrliche aber zu aller Zeit da ſey. Woher kommt das? Die Zeit ſelbſt, nicht die Begebenheit in ihr, kann doch nicht ſelbſt wahrgenommen, und daraus erkannt werden, daſs etwas zu aller Zeit da ſey?

183. Allein ohne dieſe Vorausſetzung des Beharrlichen, wäre gar keine Erfahrung möglich. Wir würden alsdann wohl ſagen können, daſs wir dem Entſtehen und Vergehen der Dinge zu ſehen, nicht aber, daſs ſich etwas verändert habe. Mein Zimmer wird verändert, wenn es bleibt, und die Meubles in demſelben vertauſcht werden; die Meubles hingegen werden nicht verändert, ſondern die Alten gehen hinweg, und neue kommen, (ſtehen) an ihre Stelle. Nimmt man das nun im ausgebreiteſten Sinne, ſo würde ich gar nichts wahrnehmen können; denn in dem Augenblicke,

wo ich glaubte ein Etwas vor mir zu haben, wäre es ſchon nicht da, weil alles verändlich, und nichts beharrlich iſt. Folglich, da doch Wahrnehmung möglich iſt, und unſere Vorſtellungen bloſs ſucceſiv, alſo veränderlich ſind: ſo hat der Verſtand keinen andern Weg dieſs ſich zu erklären, als den Grundſatz anzunehmen, daſs es etwas Beharrliches gebe. Der Grundſatz iſt alſo nothwendig zu der Möglichkeit der Erfahrung, und daher *à priori*,

184. Nun aber iſt doch der Begriff des Beharrlichen oder der Subſtanz, daſs ſie zu allen Zeiten exiſtirt. Folglich kann auch das Quantum derſelben weder vermehrt noch vermindert werden. Welches der zweyte Theil unſerer Analogie war.

185. Als unmittelbare Folge flieſst hieraus der Satz: aus Nichts kann nichts werden, und nichts kann in Nichts zurückkehren. (*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſse reverti.*) Denn wäre dieſs nicht für uns ein nothwendiger Satz, könnten wir uns vorſtellen, daſs Subſtanzen anfangen oder vergehen können; ſo wäre alle Erfahrung für uns verloren. Alsdann würde, wie ſich durch (181 ſeq.) inderecte beweiſen läſst, alles nur Veränderung ſeyn, es gäbe nichts Beharrliches, und wir könnten dann unſere ſucceſiven Vorſtellungen

nicht von den Objecten der Vorstellung unterscheiden, d. h. es wäre gar keine Erfahrung möglich.

186. Daraus nun versteht man ferner, was Veränderung eigentlich heisse, Veränderung ist nähmlich die verschiedene Art, wie wir die Substanz wahrnehmen: erst in diesem Zustande, dann in einem andern.

187. Dadurch aber, dass das Nähmliche auf verschiedene Art wahrgenommen wird, entstehet nichts Neues, noch vergeht das Alte. Wollte man glauben, dass bey jedesmahliger Veränderung wirklich etwas Neues entstehe; so hätte man nur zwey Wege vor sich offen, um diess denken zu können. Entweder man müsste die Veränderung, die ich wahrnehme, als das erste Entstehen überhaupt ansehen, oder bloss als das erste Entstehen eines Dinges dieser Art. Aber beyde Fälle sind nicht denkbar. Denn im ersten Falle würde die Zeit vor diesem Entstehen, ganz leer an Begebenheiten seyn; wir würden auch nicht wissen können, dass eine Zeit dieser Begebenheit vorher gegangen ist, indem eine an Begebenheiten leere Zeit, kein Gegenstand der Wahrnehmung werden kann. Und doch sollten wir sagen: das Ding ist in der Zeit

entſtanden, (hat angefangen) ſollten vorausſetzen können, daſs es eine Zeit gab, wo es nicht war? Das iſt ungereimt. Im zweyten Falle, müſste dem Entſtehen dieſes Dinges, das Daſeyn eines Dinges anderer Art vorhergehen. Dieſes ſchon vorhandene Ding, würde alſo jetzt anders wahrgenommen, als vorher, da das zweyte noch nicht da war: d. h. das erſte Ding hätte ſich verändert; (186) und wir kommen bey dieſer Annahme abermahls bloſs auf Veränderung zurück, die wir doch nicht zugeben wollten.

188. Ein Beyſpiel mag dieſes erläutern. Es wird helle. Ich behaupte dieſs ſey bloſs eine verſchiedene Art das Daſeyn deſſen wahrzunehmen, das hell wird, ſey bloſs Veränderung, nicht Entſtehen. Denn wollte man annehmen, dem Hellwerden, ſey gar keine Begebenheit alſo auch keine Finſterniſs vorher gegangen; ſo wird es nicht hell, ſondern es ist zu allen Zeiten hell geweſen. Nimmt man aber an, daſs es vorher finſter war, und jetzt die Helligkeit entſtehe; ſo iſt dieſs nur eine Veränderung deſſen, das finſter war, des Zimmers z. B. und ſetzt daher abermahls etwas Beharrliches voraus.

ACHTE VORLESUNG.

B.

ZWEYTE ANALOGIE.

(Grundſatz der Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität.)

189. Der ſynthetiſche Grundſatz von dem wir hier ſprechen wollen, wird ausgedrückt:

„ Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und der Wirkung. „

190. Aus folgenden Momenten wird ſich die Nothwendigkeit ergeben, die dieſer Grundſatz hat, wenn Erfahrung für uns möglich werden ſoll. Denn erſtlich iſt es gewiſs, daſs wir in unſerm Bewuſstſeyn unſere Vorſtellung von dem unterſcheiden, was wir uns vorſtellen. Das letzte, das Vorgeſtellte nähmlich, nennen wir das **Object**. So unterſcheiden wir genau das Haus das wir ſehen, von der Vorſtellung, die wir von dem Hauſe haben, und nennen das Haus das Object, obgleich in unſerm Bewuſstſeyn kein eigentliches Haus liegt, ſondern bloſs eine Vorſtellung deſſelben.

191. Zweytens iſt es eben ſo gewiſs, daſs alle unſere Vorſtellungen ſucceſſive ſind

d. h. jede ihre bestimmte Stelle in der Zeit habe. Die Zeit selbst, ohne die Vorstellungen gedacht, die wir in ihr haben, kann doch nicht wahrgenommen werden; und sie kann daher, an und für sich, nicht Schuld seyn, dass wir eine jede Vorstellung da, oder dorthin in der Zeit setzen. Woher kommt es demnach, wenn wir die Vorstellungen *A*, *B*, *C*, in dieser Ordnung gehabt haben, dass wir sie nicht in eben der Zeit, nach der Ordnung *C*, *B*, *A*, oder *B*, *A*, *C* u. s. w. bekommen können? Nachher, zu einer andern Zeit, ist diess freylich möglich, aber dann sind es auch nicht mehr die nähmlichen Vorstellungen, sondern sind andere ähnlicher Art.

192. Drittens ist ferner gewiss, dass es manchmahl von mir abhängt, in welcher Ordnung ich mir die Objecte vorstellen will, und manchmahl nicht. So kann ich mir alle Objecte im Raume, meine Rockknöpfe z. B. von oben herab, oder von unten herauf vorstellen, ohne dass dadurch etwas, weder an meiner Vorstellung von jedem einzelnen Knopfe, noch an ihrer Zahl geändert würde. Hingegen geht das bey allen Vorstellungen des innern Sinnes, die in der Zeit geschehen, nicht an: wenn die Glocke zwölf schlägt, kann ich den

letzten Schlag unmöglich vor dem ersten zählen, und mir ihn vorstellen. Nun sind doch alle unsere Vorstellungen successive: weder bey den der Knöpfe, noch der Schläge, habe ich eine Vorstellung von dem ersten Knopf und Schlag, wenn ich mir den achten als Object vorstelle. Warum also geht es das eine Mahl an, die Succession nach meiner Willkühr einzurichten, das andere Mahl nicht?

193. Geben wir aber genau darauf acht, so möchte die zweyte Frage, (192) die Antwort der ersten (191) seyn. Denn man bedenke folgenden Unterschied. Dinge bey denen die Ordnung der Succession von unserer Willkühr abhangt, werden von uns im Raume, als zugleich; Dinge hingegen, bey denen diess nicht statt findet, in der Zeit, als nach und nach angeschauet. Nimmt man nun an, dass alles was in der Zeit angeschauet wird, wirklich nach und nach existirt, dass z. B. der achte Schlag der Uhre noch gar nicht existirte, als der erste schlug; so lässt sich erstlich der Grund angeben, wesshalb wir bey Dingen der Zeit, die Ordnung der Succession nicht ändern können; (192) und zweytens wesshalb alle unsere Vorstellungen successive vorgestellt werden

müssen, an deren Succession sich auch nichts abändern läst. (191)

194. Was das erste betrifft, so wird man sehr leicht begreifen, dass wir von dem, was noch nicht existirt, gar keine Vorstellung haben, und daher, bey Objecten des innern Sinnes, die Abänderung der Succession nach meiner Willkühr unmöglich fallen muss. Aber auch das zweyte ergiebt sich eben so leicht. Dann alle meine Vorstellungen sind Bestimmungen des innern Sinnes, sind die Objecte desselben, die in der Zeit angeschaut werden. Folglich muss es bey ihnen, wie bey allen Objecten, die in der Zeit angeschauet werden, nicht von meiner Willkühr abhangen, wie ich sie ordnen will: wenn ich mir die Vorstellungen *A*, *B*, *C*, der Reihe nach vorstelle, so existirt *B* noch nicht, als ich *A* anschauete.

195. Will man sich daher Rechenschaft ablegen, weshalb man bey Dingen, die in der Zeit angeschauet werden, nichts an der Ordnung derselben ändern könne, so hat der Verstand keinen andern Ausweg, als den Satz zuzugeben, dass bey dergleichen Dingen, das zuerst Vorgestellte, auch zuerst existiren müsse, damit das zweyte existiren könne, um dann vorgestellt zu werden; oder

mit andern Worten, daſs ohne die Exiſtenz des erſten, auch die Exiſtenz des zweyten nicht möglich ſey. (193) Folglich iſt es, um eine Vorſtellung von ſucceſſiven Dingen zu haben, eine nothwendige Vorſtellung, daſs ſie nach einer feſten Regel, auch in ihrem Daſeyn nach und nach folgen. Nun nennt man das, was in der Regel nothwendig vorhergeht, die Urſache deſſen, das als Wirkung nothwendig nachfolgt. Subſtituiren wir dieſe Worte Urſache und Wirkung in unſerm Satze für die Worte des Vorhergehenden und Folgenden; ſo erhellet, daſs alle Dinge in der Zeit als nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung geſchehend, vorgeſtellt werden müſſen.

196. Dieſen Satz nennt man den Grundſatz der Cauſalität, oder des zureichenden Grundes.

197. Nun läſst ſich aber auch noch eine andere Frage beantworten. Unſere Vorſtellungen, die objectiven ſowohl, als die bloſs ſubjectiven, (190) ſind alle ſucceſſive: in den Vorſtellungen der Begebenheiten Carls des Fünften ſowohl, als in der Vorſtellung einer bloſs in meinem Gemüthe exiſtirenden, erdichteten Begebenheit, (nicht wenn ſie niedergeſchrieben,

und in Roman u. d. gl. verwandelt ist) herrscht Succession; und doch unterscheide ich genau die erste Succession meiner Vorstellung dadurch von der andern, dass ich dieser keine solche objective Gültigkeit gebe, die ich jener einräume. Woher dieses? Warum halten wir die Vorstellungen, denen wir Objecte geben, nicht eben so gut für bloss subjectiv, als die, von denen wir wissen, dass ihnen keine Objecte entsprechen. In beyden Fällen geht in mir doch nichts vor, als die Wahrnehmung einer Succession?

198. Nimmt man den Grundsatz der Causalität, (196) als nothwendige Bedingung unseres Verstandes an; so ergiebt sich der Grund zu diesem Unterschiede von selbst an. Wenn jedes Object in der Zeit seine bestimmte Stelle hat; so kann ich, durch meine Willkühr, selbst nachdem der Zeitpunct verflossen ist, worin das Object existirte, nichts an der Ordnung, wie es existirte, verändern: in der objectiven Vorstellung der Geschichte, kann ich den Tod Cäsars, nicht vor die Geburt Alexanders setzen, weil jede dieser Vorstellungen ihre bestimmte Stelle in der Zeit hatten. Hingegen in einer Succession bloss subjectiver Vorstellungen, geht diese Abänderung der Ordnung sehr wohl an:

wenn ich mir Anfangs gedacht habe, daſs erst jemand vom Dache fällt, und daſs alsdann der Hahn krähet, kann ich mir in dem Augenblicke darauf gerade das Gegentheil vorſtellen: erſt den Hahn krähen, und dann den Mann vom Dache fallen laſſen. Denn beyde Vorſtellungen exiſtiren nicht, haben keine beſtimmte Stelle in der Zeit. Im erſten Falle gebe ich auch daher meinen Vorſtellungen objective Gültigkeit, die ich ihnen im zweyten verweigere.

199. Wir haben alſo, als formale Bedingung aller Wahrnehmungen in der Zeit, den Satz ausgemacht: daſs wir zur folgenden Zeit nicht anders, als durch die vorhergehende, gelangen können; oder daſs die vorhergehende Zeit die folgende nothwendig beſtimme. Daraus folgt dann auch, für die empiriſche Vorſtellung der Zeit, in ſo fern nähmlich Begebenheiten in ihr geſchehen, das Geſetz, daſs jede folgende Begebenheit durch die Vorhergehende nothwendig beſtimmt werde. Denn da die Zeitfolge nur durch die Begebenheiten in der Zeit wahrgenommen werden kann; ſo würde die nothwendige Succeſſion der Zeitfolge nicht erkannt werden, wofern es keine nothwendige Verbindung der Begebenheiten gäbe.

200. Bey dem allem können Urſache und Wirkung ſehr gut zugleich ſeyn, und müſſen es ſogar ſeyn. Wenn das Licht die vollſtändige Urſache des Hellwerdens iſt, muſs es ſogleich hell werden, als man das Licht anzündet. Dieſs ſcheint demnach dem Satze zu widerſprechen, vermöge deſſen behauptet wird, die Urſache gehe der Wirkung in der Zeit vorher. Allein von der Zeitfolge, die auf den Zwiſchenraum der Zeit Bezug hat, der zwiſchen der gegebenen Urſache und der erfolgten Wirkung, verflieſsen ſoll, iſt hier nicht die Rede. Das Früher- und Späterſeyn in der Zeit, von dem wir hier ſprechen, betrifft nur die Frage: welche von beyden Begebenheiten muſs ich mir zuerſt vorſtellen? Und dann fällt die Antwort gewiſs dahin aus, daſs in meiner Vorſtellung die Urſache der Wirkung vorgehe, und nicht verkehrt. Wenn ich brennendes Holz in den Kamin legen ſehe, habe ich die Vorſtellung, daſs es im Zimmer warm werden wird; wenn es aber im Zimmer warm iſt, habe ich nicht die Vorſtellung, daſs man brennendes Holz einlegen wird.

201. Als Folgen aus der Verbindung beyder Analogien *A* (180) und *B*, (189) bemerken wir, daſs nun durch den Begriff Handlung, unmittelbar auf das Da-

ſeyn einer Subſtanz als Erſcheinung (180) geſchloſſen werden könne. Denn Handlung zeigt nach dem Grundſatze der Cauſalität (196) die Relation eines Handelnden zu einem Leidenden, als einer Urſache zu ihrer Wirkung an. Nun iſt Wirkung nichts anders, als das Veränderliche in der Erſcheinung. Aber es muſs bey jeder Veränderung etwas als beharrlich, und etwas, das verändert wird, vorausgeſetzt werden. (180. ſeq.) Daher iſt die Urſache entweder dieſes Beharrliche ſelbſt, oder abermahls die Wirkung eines von uns als beharrlich vorausgeſetzten Phänomenons. Die Lichtflamme übt die Handlung auf das Oehl aus, daſs ſie daſſelbe verzehrt. Die Flamme iſt die Urſache: die Abnahme des Oehls die Wirkung. Dieſe iſt aber auch zugleich das Veränderliche, das ich in dem brennenden Lichte (Oehl und Flamme) wahrnehme; und die Flamme allein das Beharrliche. Will man nun dieſe nicht für das Beharrliche gelten laſſen, ſo gehe man weiter, und es wird der Menſch ſeyn, der ſie anzündet.

202. Zweytens haben wir oben (185) aus der Analogie *A*, den Schluſs gezogen, daſs jedes Entſtehen eine bloſse Veränderung der Subſtanz, aber kein Entſtehen aus Nichts ſey. Dieſes letzte würde Schö-

pfung heiſſen, die als Begebenheit, unter den Erſcheinungen nicht wahrgenommen werden kann. Wenn dieſs aber wahr ſeyn ſoll; ſo muſs die Subſtanz doch wenigſtens aus einem Zuſtande in einen andern übergehen. (186) Dadurch aber entſtände ein neuer Zuſtand; und die Frage ſcheint nun aufgeworfen werden zu können: wie kann ein neuer Zuſtand entſtehen, da wir behauptet haben, daſs alles bloſs Veränderung, nicht Entſtehen ſey? (185)

203. Ehe wir dieſe Frage beantworten, wollen wir ſie durch ein Beyſpiel erläutern. Die Wärme als Zuſtand meines Zimmers ſey jetzt = 8° Reaumür; in einer Stunde ſey ſie = 12°. In dieſer Zeit hat ſich alſo die Wärme um 12° — 8° = 4° vermehrt, und es iſt ein Zuſtand = 4° entſtanden. Wie geht das zu?

204. Wir müſſen zu dieſem Entzwecke zeigen, wie überhaupt die Subſtanz von einem Zuſtande in den andern übergehe, ſo wird ſich die Frage von ſelbſt beantworten. Wir wollen aber die beyden Zuſtände, in denen wir die Subſtanz wahrnehmen, mit *a* und *x* bezeichnen, und folgendes zu bedenken geben. Jede Veränderung wird in der Zeit angeſchauet, d. h. es verſtreicht zwiſchen dem Zuſtande

a, und dem Zuſtande *x* eine Zeit. Dieſe Zeit hat eine Gröſse, die daher nicht die kleinſte, nie = o ſeyn kann. (170) Nun hat jede Veränderung ihre Urſache, die ihr in der Zeit unmittelbar vorhergeht (189. ſeq.) Folglich liegt in der Zeit zwiſchen *a* und x die Urſache von x, die ebenfalls ein mit x ähnlicher Zuſtand iſt, den wir u nennen wollen. Nun gehören ſchon a, u, x zur ganzen Veränderung der Subſtanz. Eben ſo liegt von u die Urſache t zwiſchen a und u; von t die Urſache s, zwiſchen a und t, u. ſ. w. Mit andern Worten der Uebergang aus dem Zuſtande a, in den Zuſtand x geſchieht nicht plötzlich, ſondern dergeſtalt, daſs ſo wie in der Zeit die dazwiſchen verläuft, kein Theil der kleinſte iſt, ſo auch iſt in der Veränderung kein Uebergang der kleinſte, ſondern es muſs ſtets ein kleinerer vorhergehen. Die Wärme des Zimmers geht nicht von 8° zu 12° plötzlich, ſondern erſt von 8° zu 8° + d x über.

205. Geht aber jede Veränderung nach dieſem Geſetze vor, ſo giebt es gar kein Entſtehen eines Zuſtandes. Denn wenn die Subſtanz erſt in dem Zuſtande = x war, und dann in den Zuſtand x + d x tritt, ſo wäre der neue entſtandene Zuſtand = d x, welches als Gröſse = o zu ach-

ten ist. Just so, wie wenn man eine Linie um Einen mathematischen Punct wachsen läſst, und dann die Linie wieder wegnimmt, bleibt das Wachsthum der Linie = o, obgleich die Linie, als Zeichen der ganzen Veränderung, bloſs durch das Fortflieſsen der Puncte gedacht werden muſs. *)

206. Diesen Satz, daſs nähmlich bey dem Uebergang von einem Zustande in den andern, keine Veränderung die kleinste sey, nennt man das Gesetz der Stetigkeit der Veränderung.

207. Dieses formale Gesetz der Continuität, (206) konnte deſshalb *à priori* gefunden werden, weil alle Veränderungen in der Zeit vorgehen, und jede Wahrnehmung weiter nichts thut, als uns den Fortgang der Zeit bemerkbar zu machen. Um also das Gesetz, (206) aufzufinden, anticipirten wir nur unsere Wahrnehmungen in

*) Unmathematische Leser bitte ich sehr um Verzeihung, wenn ich ihnen den süſsen Wahn benehmen muſs, den sie wahrscheinlich hegen, diesen § in Kant besser als hier verstehen zu können. Es thut mir leid; aber es bleibt, ohne mathematische Begriffe vorauszusetzen, schlechterdings unerklärbar; und von einigen Leuten wenigstens, wollte ich doch verstanden seyn; sey es auch von der leider ganz geringen Anzahl der mathematischen Philosophen.

der Zeit, (169. 204) und sahen zu, wie diese fortgiengen, damit wir erfahren möchten, wie der Fortgang der Zeit überhaupt geschieht. Nun aber sind alle Bestimmungen der Zeit *à priori*. Folglich war auch dieses Gesetz zu finden *à priori* möglich.

C.

DRITTE ANALOGIE.

(Grundsatz des Zugleichseyens nach dem Gesetze der Gemeinschaft oder Wechselwirkung.)

208. Dieser Grundsatz, den wir ebenfalls zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig brauchen, lautet:

> „ Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. „

209. Wir haben nähmlich oben (190. seq.) gesehen, dass wir Dinge , die wir in der Zeit, nach und nach wahrnehmen, nur deshalb für Objecte halten, weil wir die Ordnung, in der wir sie wahrnehmen, nicht ändern können. Wenn wir die Reihe *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, z. B. Ein Mahl so wahrgenommnn haben, können wir sie nicht ein anders Mahl in einer andern Ordnung wahrnehmen.

210. Hingegen wiſſen wir ebenfalls, daſs es bey Dingen, die im Raume zugleich ſeyn ſollen, gerade möglich iſt anzufangen, wo man will; von a, oder von e, gleichviel. Hier entſteht nun die Frage: wodurch unterſcheiden wir die im Raume objective Vorſtellung, von der bloſs ſubjectiven; oder, was berechtigt uns den Vorſtellungen von Dingen, die im Raume ſeyn ſollen, Objecte zu geben, und ſie nicht bloſs für ſubjective Vorſtellungen zu halten?

211. Eine andere Frage dringt ſich aber hiebey noch auf, und die beſteht darin. Alle unſere Vorſtellungen ſind ſucceſſive, d. h. ſobald die zweyte exiſtirt, iſt die erſte nicht mehr vorhanden. Folglich wenn ich die Vorſtellung des Objects *b* habe, iſt die des Objectes *a* ſchon nicht mehr da: ſo wie die Vorſtellung von *b* noch nicht vorhanden war, als ich die von *a* hatte. Wie komme ich demnach überhaupt zu der Einſicht, daſs etwas zugleich ſey. Das ſetzt doch die Behauptung voraus, daſs das Object *a* noch exiſtire, wenn gleich meine Vorſtellung von *a* ſchon längſt nicht mehr da iſt.

212. Eine Frage möchte aber die Antwort der andern ſeyn. Eben weil meine Vorſtellungen ſucceſſive ſind, muſs ich,

nach der vorigen Analogie, annehmen, daſs die Objecte derſelben, nach dem Geſetze der Cauſalität verbunden ſind: d. h. daſs bey Dingen, die in der Zeit geſchehen, das zweyte wirklich noch nicht exiſtirt, wenn das erſte, Gegenſtand der Vorſtellung iſt; und, wenn ich mir die Objecte *a*, *b*, *c*, ein Mahl in dieſer Ordnung vorgeſtellt habe, daſs *a* allemahl als Urſache in meiner Vorſtellung vorhergehen muſs, ehe ich mir das Object *b*, als deſſen Wirkung vorſtellen kann. Nun aber kann ich doch bey Dingen, die ich mir im Raume vorſtelle, die Ordnung der Reihe *a*, *b*, *c*, nach meiner Willkühr beſtimmen; und, wenn ich ſie in der Zeit *T* in dieſer Ordnung wahrgenommen, kann ich ſie, wenn ich will, in der Zeit *t* in einer andern Ordnung, z. B. *c*, *b*, *a*, wahrnehmen. Durch die Ordnung in der Zeit *T*, an deren Wahrnehmung an und für ſich, ich nichts ändern kann, war ich gezwungen *a* als Urſache von *b*, *b* als Urſache von *c* mir vorzuſtellen. Durch die Ordnung in der Zeit *t*, woran ich abermahls an und für ſich nichts ändern kann, muſs ich mir vorſtellen, daſs *c* die Urſache von *b*, *b* die Urſache von *a* ſey.

213. Weil nun *a* ſowohl die Urſache von *b*, als *b* die Urſache von *a* iſt, kann

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

hier der Begriff von Wirkung und Urſache nicht ſo wie von Dingen, die in der Zeit angeſchauet werden, zu verſtehen ſeyn, daſs nähmlich in der Zeit, wenn *a* exiſtirt, *b* noch nicht vorhanden ſey. Denn dieſs wäre ein Widerſpruch, da *b* die Urſache von *a* iſt, und demnach demſelben vorhergehen muſs. Wenn alſo doch hier der Begriff von Urſache und Wirkung ſich uns aufdringt, ſo heiſst das weiter nichts, als *a* wirkt auf *b*, und *b* auf *a*: beyde wirken wechſelſeitig auf einander; oder alle Dinge im Raume ſtehen unter einander in gegenſeitiger Wechſelwirkung.

214. Wenn aber *a* als Urſache vor *b*, und *b* doch auch als Urſache, vor *a* der Zeit nach vorhergehen müſste, ſo wäre das ein Widerſpruch, aus dem wir uns nicht anders heraushelfen können, als wenn wir die Dinge im Raume als zugleich exiſtirend betrachten.

215. Aber bey allem dem kann ich weder in der Zeit *T* (212) noch in der Zeit *t*, die Ordnung in der ich die Reihe *a*, *b*, *c*, wahrgenommen, willkührlich ändern; denn in der nähmlichen Zeit kann ich mir die Ordnung nicht als *a*, *b*, *c* und als *c*, *b*, *a*, zugleich vorſtellen, indem meine Vorſtellungen ſucceſſive ſind. Folglich wird jede dieſer Ordnungen nach dem Geſetz

der Caufalität, (198) Objectivität geben: d. h. ich werde erft durch den Grundfatz der wechfelfeitigen Caufalität, (213) in den Stand gefetzt, Objecte als zugleich exiftirend im Raume wahrzunehmen, und fie von meinen fubjectiven Vorftellungen zu unterfcheiden. Der Grundfatz der Gemeinfchaft oder der Wechfelwirkung ift daher zur möglichen Erfahrung nothwendig.

216. Zum Schlufse aller Analogien, machen wir noch folgende Anmerkung. Wenn wir unter Natur den nothwendigen, regelmäffigen Zufammenhang der Erfcheinungen, ihrem Dafeyn nach, verftehen, fo zeigen unfere Analogien, wie diefer Zufammenhang von uns erkannt werde; oder deutlicher zu reden, fie zeigen an, wie wir, vermöge der fubjectiven Befchaffenheit unferer Denkkraft gezwungen werden, diefen Zufammenhang gleichfam hineinzutragen, um dadurch Vorftellungen von Objecten bekommen zu können. So müffen wir vor aller Erfahrung das Gefetz der Caufalität annehmen, um eine Vorftellung von Objecten in der Zeit, müffen das Gefetz der Gemeinfchaft annehmen, um eine Vorftellung von Objecten im Raume bekommen zu können.

VII.

(Die Poſtulate des empiriſchen Denkens.)

217. Ehe wir dieſe Grundſätze ſelbſt vortragen, müſſen wir uns über das Wort Poſtulat erklären. Man nennt in der Mathematik ein Poſtulat denjenigen practiſchen Satz, der die Verſtandeshandlung enthält, wodurch wir uns einen Gegenſtand in der reinen Anſchauung geben, um uns dann einen Begriff von demſelben machen zu können. Ehe nähmlich der Geometer den Cirkel erklärt, um einen Begriff des Cirkels zu erhalten, bildet er in der reinen Anſchauung einen Cirkel, und drückt dieſe Verſtandeshandlung durch das Poſtulat aus: einen Cirkel mit einer gegebenen geraden Linie, aus einem Puncte in derſelben, auf eine gerade Ebene zu beſchreiben. Durch dieſes Poſtulat wird der Cirkel der reinen Anſchauung gegeben, und ſein Begriff erzeugt, der dann in der Definition durch Worte dargeſtellt wird.

218. Poſtulate in dieſem Sinne genommen, können nicht erwieſen werden. Denn ſie gehen dem Begriff, wie jede Anſchauung dem Begriffe, vor, und laſſen ſich da-

her nicht aus dem Begriffe, den ſie allererſt möglich machen, hintennach beweiſen: ſie ſind die in Worte gekleidete Anſchauung, ſo wie die Definition, der in Worte gekleidete Begriff iſt.

219. Die nähmliche Bewandniſs wird es mit unſern Poſtulaten haben. Sie werden den Begriff nicht erweitern; ſondern bloſs die Art anzeigen, wie Begriffe überhaupt mit unſerer Erkenntniſskraft verbunden ſind; ſie ſind daher des eigentlichen Beweiſes unfähig. (218)

A.

(Poſtulat der Möglichkeit.)

220. Wir haben oben in der Tafel der Categorien, (104) den reinen Verſtandesbegriff Möglichkeit gehabt. Dieſer poſtulirt nun den ſynthetiſchen Grundſatz *à priori*:

„ Alles, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, iſt möglich. „

221. Da dieſer Grundſatz, als ein Poſtulat, (217) des Beweiſes unfähig iſt, (218) ſo brauchen wir uns nur darüber zu erklären, was wir darunter verſtehen. — Möglich nennt man nähmlich in der Logik jeden Begriff, der keinen Wider-

ſpruch enthält. Demnach würde der Begriff einer von zwey geraden Linien eingeſchloſſenen Figur, logiſch möglich ſeyn. Denn Figur und zwey gerade Linien widerſprechen ſich gar nicht. Metaphiſiſch hingegen iſt es allerdings unmöglich, daſs zwey gerade Linien einen Raum einſchlieſſen ſollen, indem dieſer Begriff nicht conſtruirt werden kann, und ſolchergeſtalt nicht mit der formalen Bedingung der Erfahrung, (hier der Anſchauung) zuſammen ſtimmt. Eben ſo iſt es logiſch gar nicht unmöglich, daſs es poſitiv leichte Körper auf unſerer Erde gebe, indem der Begriff eines poſitiv leichten Körpers gar nichts widerſprechendes enthält. Allein da ein ſolcher Körper der formalen Bedingung der Erfahrung, (hier des Denkens) der Categorie Wechſelwirkung widerſpricht, ſo kann er gar kein Gegenſtand der Erfahrung werden, und iſt metaphiſiſch unmöglich.

222. Ohne dieſes Criterium der Möglichkeit würden wir, durch den bloſs logiſchen Probierſtein, tauſend Dinge für möglich erklären, die es in der That nicht ſind, wie wir in den Beyſpielen (221) gezeigt haben. Ehe wir demnach einen Begriff haben, von dem was möglich und unmöglich iſt, ſetzen wir ſchon jenen Satz,

à priori voraus, (220) und fragen uns gleichsam, wird es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmen, oder nicht?

223. Aber ausser diesem eigentlichen Gebrauch dieses Postulats, sehen wir noch nebenher ein, dass jeder Versuch uns eine Erkenntniss (71) von Dingen an sich, nicht blossen Erscheinungen zu verschaffen, fruchtloss ausfallen müsse. Denn alles, worauf die Formen der Sinnlichkeit und des Denkens anwendbar sind, macht das aus, was wir Erscheinung nennen, und ist nicht das Ding an sich. Soll daher die Erkenntniss des Dinges an sich, möglich, d. h. den formalen Bedingungen der Erfahrung gemäss seyn; so ist diess eine blosse Erkenntniss der Erscheinung, und nicht des Dinges an sich. Sollte diese Erkenntniss, den gedachten Bedingungen nicht gemäss seyn; so wäre sie freylich keine Erkenntniss der Erfahrung, aber auch unmöglich. (220)

B.

(Postulat der Wirklichkeit.)

224. Der reine Verstandesbegriff Wirklichkeit in der Tafel der Categorien (104) postulirt den synthetischen Grundsatz *à priori*:

„ Alles was mit der Empfindung, als der materialen Bedingung der Erfahrung zusammen hängt, ist wirklich. „

225. Auch dieses Postulat bedarf nur durch einige Beyspiele belegt zu werden, um sogleich verständlich zu seyn. Wir bemerken nähmlich dabey bloss, dass aus keinem Begriffe an und für sich, das Daseyn, oder die Wirklickeit eines Gegenstandes oder einer Erscheinung, erkannt werden könne. Man gebe uns einen, noch so vollständigen Begriff von einem Dreyecke: es wird dadurch dennoch kein Dreyeck beschrieben; gebe uns einen noch so vollständigen Begriff von der Wärme: es wird dadurch nicht warm. Nur dann erst, wenn Wahrnehmung: d. h. Empfindung hinzukommt, ist ein Dreyeck, ist die Wärme wirklich.

226. Daraus folgt unmittelbar ein neuer Satz Die metaphisische Möglichkeit, und Wirklichkeit von der wir in diesen beyden Postulaten gesprochen, (220. 224.) unterscheiden sich nur darin, dass die letzte den materialen, (224) die erste den formalen (220) Bedingungen der Erfahrung gemäss seyn muss. Nun aber wird uns die Materie der Erfahrung, stets mit der Form derselben gegeben: wir schauen ein Dreyeck in der Erfahrung,

nicht bloſs formaliter an, ſondern wir ſehen es auch materialiter, und empfinden den Eindruck deſſelben durch das Geſicht. Folglich iſt alles Mögliche, metaphiſiſch betrachtet, auch wirklich.

227. Man ſagt z. B. es iſt möglich, daſs ſich Thiere nach Art der Pflanzen vermehren können, ob dieſs gleich nicht wirklich iſt. Allein hier ſpricht man nur von der logiſchen Möglichkeit, in ſo fern der Satz keinen Widerſpruch enthält. Metaphiſiſch aber iſt er unmöglich, ſo lange er nicht wirklich iſt. Denn da er nicht wirklich iſt, empfindet ihn kein Menſch, und er ſtimmt daher nicht mit den materialen Bedigungen der Erfahrung überein. Nun müſſen aber die materialen Bedingungen der Erfahrung, den formalen gemäſs ſeyn, weil ſie ſonſt unmöglich wären; und wir fragen hier zum Beyſpiel, nach dem Geſetze der Cauſalität, als formalen Bedingung des Denkens: warum vermehren ſich die Menſchen nicht wirklich nach Art der Pflanzen. Die Antwort iſt: weil wir die Urſache nicht kennen, die dieſe Wirkung hervorbringen ſollte, und dieſe Urſache noch nicht ins Spiel geſetzt worden. Nun können wir uns aber ohne Urſache nichts denken, d. h. der Satz widerſpricht auch den formalen Be-

dingungen der Erfahrung, und ist daher unmöglich. — Von dem Vogel der auf dem Dache steht, sagt man; es ist möglich, dass er fliege. Nein, es ist nicht möglich. Denn da er steht, muss, nach dem Gesetze der Caussalität, eine Ursache vorhanden seyn, warum er steht und nicht fliegt. Nun erfolgt durch jede Ursache ihre Wirkung nothwendig. Folglich ist es unmöglich dass er fliege. Wenn dieser Ausdruck: er kann fliegen, so viel heissen soll, als: sobald die Ursache zum Stehen aufgehoben seyn wird, wird er fliegen, so sagt man nichts anders als: wenn wir sehen, (empfinden werden) dass er fliegt, so wird er fliegen. Denn so bald die Ursache aufgehoben ist, erfolgt auch die Wirkung nothwendig: wie denn das Wort wirklich schon an und für sich hierauf führt.

C.

(Postulat der Nothwendigkeit.)

228. Der dritte Grundsatz, von dem wir hier reden werden, und den der reine Verstandesbegriff Nothwendigkeit in der Tafel der Categorien postulirt, lautet:

„Alles, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen (224) nach allgemeinen Bedingungen der Er-

fahrung bestimmt ist, existirt nothwendig. „

229. Als Erklärung dieses Satzes erinnern wir nochmahls, dass die logische Nothwendigkeit nur formal sey, und nicht die Existenz der Dinge betreffe. Das, dessen Gegentheil ein Widerspruch wäre, existirt deshalb noch nicht nothwendig. Es ist z. B. logisch nothwendig, dass die Summa aller drey Winkel in einem geradlinichten Dreyecke = 2 R sey. Diese Nothwendigkeit ist aber nur comparative: unter der Voraussetzung, dass ein Dreyeck existirt, muss auch die Summa seiner Winkel u. s. w. Sie verschaft aber weder dem Dreyecke, noch den zwey rechten Winkeln Existenz. Denn wenn kein Dreyeck existirte, wäre auch jener Satz ohne Sinn.

230. Wenn also etwas als nothwendig existirend, und demnach als metaphisisch nothwendig erkannt werden soll; so haben wir kein anderes Mittel dazu, als es mit einer Wahrnehmung nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung überhaupt zu verbinden. So sehen wir den Satz z. B.: es ist hier im Zimmer eingeheitzt worden, für nothwendig an, weil wir Wärme empfinden, und solchergestalt das Einheitzen als Ursache, mit der Wär-

me als Wirkung, nach dem allgemeinen Gesetze der Erfahrung, der Causalität verbinden.

231. Um aber jedem Missverständnisse vorzubeugen, merke man, dass wir gar kein anderes Mittel haben von dem Daseyn eines Dinges, auf das eines andern mit Nothwendigkeit zu schliessen, als vermöge des Gesetzes der Causalitat überhaupt: d. h. wir können schliessen, dass zu jeder Wirkung irgend eine Ursache nothwendig vorhanden seyn müsse. Welches aber die Ursache in jedem besondern Falle sey, kann bloss durch die Erfahrung ausgemacht werden. Denn dazu haben wir *à priori* keinen Gewährsmann. (174) Wir sind daher auch nur berechtigt, von dem Zustande eines Dinges, auf den Zustand eines andern mit Nothwendigkeit zu schliessen, nicht aber auf die Existenz der Substanz, der dieser Zustand zukommen soll. Weil ich (als Substanz) mich im Zustande der Wärme befinde, kann ich schiessen, dass eine andere Substanz sich in dem Zustande befinde, der Wärme hervorbringt: nicht aber welches diese Substanz, ob es Holz, Steinkohlen, ein Brennspiegel, oder ein hitziges Fieber sey. Diess muss aus der Erfahrung ausgemacht werden.

232. Daraus aber folgt, daſs alle von uns geſetzte Nothwendigkeit des Daſeyns, bloſs das Verhältniſs der Erſcheinungen, nicht ihr Daſeyn an und für ſich betreffe. Denn wir können wohl von dem Zuſtande eines ſchon durch die Erfahrung gegebenen Dinges, auf den Zuſtand eines andern, nothwendig ſchlieſsen, nicht aber auf das Daſeyn deſſen, das dieſen Zuſtand beſitzen ſoll. (231) Folglich reicht die von uns erkannte Nothwendigkeit, ſelbſt bey Erſcheinungen, nicht weiter, als die Erfahrung: was ſie uns als wirklich exiſtirend lehrt, exiſtirt auch nothwendig; über ſie hinaus, ſind wir gar nicht fähig, etwas für nothwendig zu erkennen. — Daſs die Wärme durch etwas hervorgebracht werde, iſt nothwendig; was ſie in jedem beſondern Falle hervorbringt, muſs mich die Erfahrung lehren. Zeigt ſie nun, daſs die Sonne dieſe Urſache wirklich ſey, ſo muſs ich auch die Exiſtenz derſelben, als nothwendig zur Wärme denken. Verweigerte mir aber die Erfahrung dieſe Belehrung, und hätte ich keinen Gegenſtand gefunden der warm macht; ſo würde ich, durch alles Schlieſſen in der Welt, weiter nichts herausbringen, als daſs eine Urſache zur Wärme nothwendig gedacht werden müſſe,

nie aber dieser Ursache Existenz verschaffen, oder dadurch eine Sonne hervorbringen.

233. Weil nun aber vermöge der Causalität, auf das Verhältniss der Erscheinungen unter einander, d. h. von Wirkung auf Ursache, nothwendig geschlossen werden kann; (232) so folgt der Schulsatz: *in mundo non datur casus.*

234. Ferner weil alle unsere Erkenntniss des Nothwendigen bloss bedingt, d. h. weil alles Nothwendige stets zu etwas nothwendig ist; sehen wir die Richtigkeit des Satzes ein: *in mundo non datur fatum.*

235. Endlich folgte aus dem Gesetze der Causalität das Gesetz der Stetigkeit. (206) Nach diesem Satze wissen wir, dass keine zwey Zeiten, Räume, Begebenheiten und Erscheinungen die nächsten seyn. Daraus ergeben sich nun die Sätze: *in mundo non datur saltus; non datur hiatus*, mit deren Entwickelung wir uns hier um so weniger abgeben können und brauchen, da wir sie nur als Folgen zu den Analogien und Postulaten berühren wollten, um das System der synthetischen Grundsätze vollständig darzulegen, und zu zeigen, dass diese Sätze nur, von den von uns erwähnten, abgelei-

tet wären, keinesweges aber eigne Gründe für sich brauchten.

VIII.

(Widerlegung des Idealismus.)

236. Zum Schlusse dieses Abschnitts, wollen wir nun auch den Ungrund des Idealismus zeigen. Dieser theilt sich nähmlich, bekannter Maassen, in den dogmatischen, und problematischen Idealismus.

237. Der dogmatische Idealismus, von Bischof Barkley zu erst dargestellt, lehrt, dass das Daseyn der Objecte im Raume schlechterdings unmöglich sey. Wäre der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich, und nicht blos Form der Erscheinungen; so hätte diese Behauptung ihren völligen Grund. Denn da der Raum an und für sich nichts ist, so müssten auch die im Raume wahrgenommene Objecte nichts seyn: sie schwänden bloss in die Vorstellung die wir von ihnen haben, zusammen. Der Abstand von unserer Erde bis zum äussersten Fixstern ist nichts, da er nur Raum ist: unsere Erde stände dicht neben ihm; und sie erhält diesen Abstand nur durch unsere subjective Beschaffenheit. Aber auch das ist noch nicht wahr. Die Grösse der

Erde sammt der des Fixsterns drängten sich, so weit sie ausgedehnte Wesen sind, bloss in einem mathematischen Punct, in meiner Vorstellung zusammen. Denn was bleibt von beyden, als mein Begriff von ihnen übrig, wenn ich sie nicht als ausgedehnt denke? — So lehrt der dogmatische Idealismus.

238. Allein nach den Grundsätzen der transcendentalen Aesthetik ergiebt sich, dass der Raum gar keine Eigenschaft der Dinge an sich, sondern bloss die formale Bedingung unserer Art ist, wie wir die äussern Erscheinungen anschauen müssen. Da ist nun so viel gewiss, dass, wir wenigstens, die Erscheinungen als aussereinander anzuschauen gezwungen sind, und dass der Raum für uns nicht Nichts sey. Wie die Dinge an und für sich seyn, ausgedehnt oder nicht, können wir gar nicht wissen, und daher weder für, noch wider die Sache etwas behaupten.

239. Wenn wir oben (66) den transcendalen Idealismus des Raumes behaupteten, und den Raum für nichts erklärten; so hiess das bloss, dass wir vom Raume keine Anschauung als Erscheinung haben könnten, wofern uns nicht Körper gegeben sind. Bey weitem aber nicht, dass der Raum als Ding an sich nichts sey.

Denn zu einer ſolchen Annahme, werden wir durch nichts berechtigt.

240. Dieſs ſcheint nun auf den problematiſchen Idealismus des Cartesius zu führen. Denn da durch das, was Bedingung unſerer Art anzuſchauen iſt, noch nicht auf das Daſeyn des Raumes geſchloſſen werden kann; ſo muſs es bewieſen werden, daſs es wirkliche Objecte auſſer mir und auſſer einander giebt, die etwas mehr ſind, als meine bloſse Vorſtellung von denſelben.

241. Was wir oben (215) beygebracht, beweiſet nur ſo viel, daſs das, was wir für Objecte des Raumes halten, als zugleich gedacht werden müſſe, wenn wir überhaupt von Objecten im Raume eine Vorſtellung haben wollen. Da aber alle dieſe beygebrachten Schlüſse auch auf unſere ſubjectiven Vorſtellungen der Objecte im Raume als Objecte betrachtet, paſſen, ſo verdient Carteſius Frage eine gründliche Antwort.

242. Dieſe Antwort wird ſich aus folgenden Momenten ergeben. Wir wiſſen, daſs wenn wir eine Vorſtellung von Veränderung haben wollen, wir etwas Beharrliches voraus ſetzen müſſen, mit dem die Veränderungen vorgehen ſollen. (180. ſeq.) Nun bin ich mir meines eignen Da-

ſeyns in der Zeit, bewuſst. Dieſs räumt Cartesius ſelbſt ein. Da aber die Zeit an und für ſich kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, ſo kann ſie ſelbſt nicht anders, als durch Veränderungen, die in ihr geſchehen, wahrgenommen werden. Folglich ſetzt das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt in der Zeit, Veränderungen, und mithin etwas Beharrliches voraus. Aber dieſes Beharrliche kann nicht in mir ſeyn. Denn alsdann wäre es von dem ſubjectiven Bewuſstſeyn (1) nicht verſchieden: wir hätten nur ein Bewuſstſeyn von ihm, nicht von Veränderungen, und mithin auch gar kein Bewuſstſeyn unſeres eignen Daſeyns in der Zeit. Folglich müſsen dieſe Veränderungen auſſer mir vorgehen, und dieſes Beharrliche als auſſer mir angenommen werden; oder mit andern Worten, das Bewuſtsſeyn meines eignen Daſeyns in der Zeit, ſetzt Veränderungen auſſer mir, und etwas Beharrliches auſſer mir voraus.

243. Freylich zeigt die Vorſtellung: ich bin, oder: ich denke mir ein Subject, ſelbſt ohne Vorſtellung der Zeit an. Aber das wäre nur ein ſubjectives Selbſtbewuſstſeyn, das ſich nie in Erkenntniſs verwandeln lieſse, und mithin keine Erfahrung gäbe. (2) Denn um Erfahrung zu erhalten, wird erfordert, daſs ſie, vermö-

ge der Form der innern Anſchauung, nach und nach, in der Zeit angeſchauet werde.

244. Die Erfahrung beſtätigt auch den Satz, daſs zu jeder innern Anſchauung eine äuſſere nöthig ſey. Denn von dem, was nach und nach geſchieht, haben wir gar keine Vorſtellung, wenn wir es nicht auf etwas im Raume, eine Linie reduciren. Die Vorſtellung der Zeit ſelbſt, iſt auch daher die einer Linie.

245. Bey allem dem aber muſs es, in jedem beſondern Falle, ausgemacht werden, ob dasjenige, was uns ein Bewuſstſeyn unſeres Selbſts in der Zeit verſchafft, wirklich ein Object im Raume ſey, oder nur, vermöge der Einbildungskraft, als ſolches vorgeſtellt werde. Denn nur dadurch können wir Traumbilder von den wachend wahrgenommenen Objecten des Raumes unterſcheiden. Aber auf alle Fälle iſt das Daſeyn der Objecte im Raume überhaupt, nicht zu bezweifeln, ſobald man das Bewuſstſeyn unſeres Selbſts in der Zeit, wie Cartesius thut, einräumt.

I.

(Vom Schematismus.)

246. Zu Anfang der Analytik der Grundſätze, (140) haben wir die Fragen aufgeworfen: 1°. Wie die Categorien auf Erfahrung angewandt werden; und 2° wie ſie darauf angewandt werden können. Die erſte dieſer Fragen haben wir, in den vorhergehenden Vorleſungen, (141. ſeq.) zu beantworten geſucht: die zweyte Frage bedarf aber hier einer genauen Auseinanderſetzung zu ihrer Beantwortung.

247. Wenn wir uns einen allgemeinen Begriff von irgend einem Gegeſtande machen, ſo geſchieht das, bekannter Maaſsen, indem wir alle individuellen Beſtimmungen hinweglaſſen, und nur das behalten, was allen Dingen der Art gemeinſchaftlich zukommt.

248. Bey dieſem Geſchäfte iſt nun unſere Einbildungskraft (136) thätig, ſich dieſes Gemeinſchaftliche, nicht ſowohl unter einem Bilde, — denn dieſs hätte abermahls individuelle Beſtimmungen — als vielmehr unter einem Modell vorzuſtellen, in welchem jedes Bild paſſen kann. Nach Anleitung der Baumeiſter, die ihren Ent-

wurf, (*dessein*) ein Schema nennen, oder noch besser, nach Art jener Wechselbriefe, die Namen, Summa u. s. w. unausgefüllt lassen, und Schemate genannt werden, soll dieses Product der Einbildungskraft, das Schema der allgemeinen Begriffe heissen.

249. Diess Schema (248) ist gleichsam der Vermitteler zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Denn da es ein Product der Einbildungskraft ist, so enthält es eine Anschauung, die es von der Sinnlichkeit empfängt: aber es zeigt auch von Spotaneität, welches nur Werk des Verstandes ist. (136)

250. Aber auch nur vermittelst eines Schemas ist es möglich die mannichfaltigen, zu einem allgemeinen Begriffe gehörigen Anschauungen unter denselben zu subsumiren. Bey einem concreten Begriffe hat diese Subsumtion keine Schwierigkeit. Der concrete Begriff dieser Tisch enthält just soviel Merkmahle als der Tisch, in der Anschauung: er ist vollkommen adäquat; und kann daher unter denselben ohne Schema befasst werden. Hingegen findet das bey einem allgemeinen Begriff nicht statt. Denn der allgemeine Begriff Tisch, ist mit keinem einzigen Tische in der Anschauung einerley, und keine Anschauung kann ihm adäquat seyn. Die Subsumtion

wäre demnach auch nicht möglich. Vermittelſt des Schemas aber geht das ſehr wohl an. Denn nun dient das Schema dem Begriffe zur Anſchauung, und die concrete Anſchauung paſst abermahls in dem Schema, als dem Modell aller möglichen Anſchauungen dieſer Art.

251. Ohne ein ſolches Schema hätten demnach allgemeine Begriffe überhaupt, keine Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung. Daher werden die reinen Verſtandesbegriffe, die Categorien, ein Schema haben müſſen, wofern ſie auf Gegenſtände der Erfahrung ſollen angewandt werden können. Daraus verwandelt ſich nun unſere zweyte Frage: wie können die Categorien auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden? beſtimmter in folgende: welches iſt das Schema der Categorien?

252. So viel iſt aber gewiſs, daſs das Schema der Categorien nicht, wie bey andern allgemeinen Begriffen, empiriſch, d. h. aus der Erfahrung abſtrahirt ſeyn kann: denn ſonſt würden die Categorien ſelbſt empiriſch ſeyn. Es muſs alſo ein r e i n e s Schema ſeyn, wenn es eins giebt. Dieſs reine Schema nun, das den Categorien zu Grunde liegt, und, als Schema überhaupt, theils intellectuell, theils ſinnlich ſeyn muſs, (249)

heiſſe das **transcendentale Schema**; und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen, der **Schematismus des reinen Verſtandes.**

II.

253. Um nun die Frage: welches iſt das Schema der Categorien? die wir (251) aufgeworfen, zu beantworten, erinnere man ſich der oben beygebrachten Lehren von der Zeit; und ſo wird erhellen, daſs die Zeit das, für die Categorien geſuchte Schema werden **kann**. Denn in ſo fern ſie die formale Bedingung aller Anſchauungen iſt, (60) gehört ſie zur Sinnlichkeit, und iſt mit ihr ſo weit gleichartig, als jeder Gegenſtand der Sinnlichkeit in der Zeit, wie in einem Modell paſſen muſs; in ſo fern ſie aber auch die formale Bedingung alles Mannichfaltigen des innern Sinnes, (*ibi*) und daher nur vermöge einer Regel *à priori* als Einheit dedacht werden kann, iſt ſie Werk des Verſtandes und mit den Categorien gleichartig. — Es kommt alſo hier bloſs darauf an zu zeigen, wie die Zeit wirklich das reine Schema für die Categorien abgiebt, und wie daher, vermittelſt dieſes Schemas, die Erfahrungen unter die Categorien ſubſumirt

werden. Wir müſſen dazu die Categorien ſtückweiſe durchgehen.

254. Jede Zahl entſteht, indem wir gleichartige Theile ſucceſſive zu einander addiren. Folglich ſetzt Zahl eine Verſtandeshandlung voraus, wodurch das Mannichfaltige der Anſchauungen in der Zeit, verbunden wird. Alles Mannichfaltige der Anſchauung paſst demnach in dem Modell der Zahl, kann als ſolche von uns vorgeſtellt werden. Nun aber iſt das Denken der Zahl mit dem Begriff Quantität einerley, indem jede Anſchauung als eine Gröſse gedacht werden muſs. (154. 161.) Folglich hat die Zahl überhaupt die Eigenſchaft, die wir von einem Schema für die Categorien der Quantität fordern können.

255. Jede unſerer Empfindungen hat, der Qualität nach, einen Grad, (161) d. h. wir ſtellen ſie uns immer in der Zeit ſo vor, als ſtiegen wir von dem beſtimmten Grad derſelben zu Nichts herab, oder von Nichts zu einem beſtimmten Grad hinauf. Da nun das alles ebenfalls der Zeit ſelbſt beygelegt wird, in der wir die Empfindung haben; ſo iſt dieſs Aufſteigen und Herabſteigen der Zeit ſelbſt, das Schema der Qualität. Denn in ſofern wir der Zeit ſelbſt dieſen Grad beylegen, paſst jede Empfin-

dung in ihr; und als Begriff, den wir von dieſem ihrem Auf- und Abſteigen haben, iſt ſie dem reinem Verſtandesbegriff Qualität adäquat.

256. Alles, was ſich verändert, verändert ſich an der Zeit; oder vielmehr die Veränderungen laufen in der Zeit fort. Sie ſelbſt aber muſs, eben darum, unveränderlich gedacht werden. (180. ſeq.) Daher wird die Zeit überhaupt das Schema der Categorie Subſtanz abgeben. Denn in ſofern ſich in ihr alles verändert, paſst jede Erfahrung, als veränderlich, in ihr. Sofern ſie aber als unveränderlich gedacht werden muſs, iſt ſie mit dem reinen Verſtandesbegriff Subſtanz einerley.

257. In der Zeit folgt alles Mannichfaltige nach und nach, und zwar nach einer Regel: der erſte Augenblick kann dem zweyten nicht vorhergehen, Dieſe ſucceſſive Regelmäſsigkeit der Zeit, iſt daher das Schema der Categorie Cauſalität. Denn in ſo fern die Succeſſion in der Zeit, angeſchaut wird, ſtimmt ſie mit jeder ſinnlichen Succeſſion überein, und jede ſinnliche Succeſſion paſst in ihr, wie in ihrem Modell; in ſo fern dieſe Succeſſion aber als regelmäſsig gedacht wird, iſt ſie Werk des Verſtandes, und daher mit dem Begriffe der Cauſalität einerley.

258. Was im Raume als neben einander angeſchaut wird, muſs als zugleich in der Zeit gedacht werden. Alſo in ſofern das Zugleichſeyn in der Zeit, angeſchauet wird, ſtimmt es mit jeder Erfahrung zuſammen; und in ſo fern die Regel, nach der wir etwas als zugleich in der Zeit betrachten, Product des Verſtandes iſt, (210) ſtimmt das Zugleichſeyn in der Zeit, mit der Categorie der Gemeinſchaft überein, und iſt deren Schema.

259. Zwey entgegengeſetzte Prädicate können einem Subjecte nicht zugleich, wohl aber nach einander zukommen. Folglich liegt es in dem Begriffe der Zeit als Anſchauung, welches von beyden entgegengeſetzten Prädicaten dem Subjecte zukommen ſoll. Kommt nun ein Prädicat einem Subjecte zu irgend einer unbeſtimmten Zeit zu: ſo denken wir es als möglich; zu einer beſtimmten Zeit: als wirklich; und zu aller Zeit: als nothwendig. Daher iſt die unbeſtimmte Zeit, das Schema der Möglichkeit, die beſtimmte, das der Wirklichkeit; und die Totalität der Zeit, das der Nothwendigkeit. Denn jede dieſer Zeitbeſtimmungen zeigt uns die Art wie wir Möglichkeit, Wirklichkeit und

Nothwendigkeit anſchauen müſſen; in ſo fern ſie aber auf einer Verſtandeshandlung beruhen, indem wir dabey unſere Spontaneität äuſſern müſſen, um eine Zeit entweder zu beſtimmen, oder unbeſtimmt zu laſsen, iſt ſie mit den Categorien Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit einerley.

260. Nimmt man das alles zuſammen, ſo erhält man für die vier Titel der Categorien ihre Schemate durch die Zeit.

Für die Categorien der		erhält man als Schema	
	1. Quantität.		1. Zeitreihe (254)
	2. Qualität.		2. Zeitinhalt (255)
	3. Relation.		3. Zeitordnung: (256. 257. 258)
	4. Modalität		4. Zeitinbegriff. (259.)

Denn die *Zeitreihe* macht eine *Quantität*, der *Zeitinhalt* eine *Qualität* aus. Die *Zeitordnung* zeigt eine *Relation* vom Beharrlichen zum Veränderlichen, vom Grunde zur Folge, und von wechſelſeitiger Wirkung an. Endlich beſtimmt der *Zeitinbegriff* die *Modalität* des Daſeyns einer Erſcheinung.

261. Man ſieht aus dieſem Schematismus des reinen Verſtandes, (252) daſs es nur dann möglich ſey, die Categorien auf Objecte anzuwenden, oder Objecte durch ſie zu denken, wenn ihnen ein, aus den Beſtimmungen des innern Sinnes hergenommenes Schema entſpricht. Dieſer

innere Sinn aber, deren formale Bedingung die Zeit ist, hat wie die Zeit selbst, in der er angeschauet wird, nur subjective Gültigkeit; (67) und dessen Gebrauch kann daher auch nicht über das Gebieth möglicher Erfahrung ausgedehnt werden. Folglich sehen wir auch dadurch von selbst ein, wie weit sich der ganze Wirkungskreis der Categorien erstrecke: nur im Felde möglicher Erfahrung haben sie objective Gültigkeit; ausserhalb demselben aber nur logische Bedeutung, sind sie Begriffe ohne Anschauung, und verhelfen daher auch zu keiner Erkenntniss von Objecten.

262. Aber es ist nicht hinreichend, dass die den Categorien untergelegte Erfahrungen, innere Erfahrungen sind; sondern sie müssen stets äussere seyn. Denn Erfahrung selbst ist nicht anders möglich, als durch die Categorie der Beharrlichkeit. (180) Was aber als beharrlich angenommen werden kann, befindet sich im Raume: alles in der Zeit angeschauete, verfliesst, und ist daher veränderlich. Ja, selbst der Begriff Veränderung, der doch auf ein Verfliessen in der Zeit zielt, und der aus der Categorie Caussalität abgeleitet wird, kann auch nicht anders als durch das Fortrücken eines Punctes im Raume anschaulich gemacht werden, und bedarf

alſo auch des äuſſern Sinnes zu ſeiner Anwendbarkeit.

263. Zum Schluſse der transcendentalen Analytik wollen wir nun die vollſtändige Erklärung der Grundſätze des reinen Verſtandes geben: Es ſind die Principien *à priori*, wodurch es für uns möglich wird, Erfahrung zu bekommen, und die nur durch die Anwendung auf Erfahrung objective Gültigkeit erhalten.

EILFTE VORLESUNG.

I.

(Vom Dinge an ſich.)

264. Jeder Gegenſtand, der angeſchauet, und daher Gegenſtand möglicher Erfahrung werden kann, heiſst Erſcheinung. (38) Der Erſcheinung iſt das Ding an ſich entgegenſetzt.

264. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffes heiſst ſeine Beziehung auf Erſcheinungen, in ſo fern ſie Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind. So machen wir von dem allgemeinen Begriff Tiſch, einen empiriſchen Gebrauch, wenn wir ihn auf die Erſcheinung Tiſch beziehen: wir brau-

chen des Wortes, um die Sache darunter zu verſtehen.

266. Der transcendentale Gebrauch eines Begriffes, der nicht auf Erſcheinungen bezogen werden kann, (265) würde demnach auf Dinge an ſich ſeyn müſsen. (264)

267. Denkt man ſich verſchiedenes Mannichfaltige als Einheit zuſammen, um ſolchergeſtalt, nach Anleitung der allgemeinen Begriffe, einen Begriff zu bilden, kann aber in keiner Erfahrung zeigen, wie dieſer Begriff auf irgend einen concreten Gegenſtand angewandt werde; ſo wäre derſelbe, wenn er denn von Brauchbarkeit ſeyn ſoll, höchſtens von transcendentalem Gebrauche. (266) Dadurch bloſs, daſs wir ihn denken, wird noch kein Object möglicher Erfahrung gegeben; alſo, auf Erſcheinungen kann er nicht angewandt werden, von empiriſchem Gebrauche iſt er nicht.

268. Deſshalb bedurften wir oben auch die Deduction, (113. ſeq.) und den Schematismus. (246. ſeq.) Denn was von jedem Begriffe wahr iſt, gilt auch von den Categorien; und hätten wir nicht zeigen können, wie ſie auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden können, und was für Gegenſtände unter ſie ſubſumirt

werden; ſo hätten ſie keine objective Gültigkeit gehabt, wären höchſtens von transcendentalem Gebrauche geweſen.

269. So lange man daher von Begriffen überhaupt, und von den Categorien ins beſondere nicht zeigen kann, wie ſie auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden können, und wirklich angewandt werden, macht man eigentlich von dieſen Begriffen gar keinen Gebrauch. Denn nur die Anwendung auf etwas, heiſst doch eigentlich brauchen. Folglich iſt der transcendentale Gebrauch eines Begriffes überhaupt, oder der Categorien ins beſondere, gar kein Gebrauch.

270. Da aber die Categorien bey allem dem nicht von der Erfahrung abhangen, ſondern vor aller Erfahrung, *à priori* in unſerm Gemüthe liegen; ſo ſind ſie wohl von transcendentaler Bedeutung, nicht aber von transcendentalem Gebrauche. Als Gedankenformen, die das bloſs logiſche Vermögen ausdrücken, wodurch wir im Stande ſind, das Mannichfaltige, in der Anſchauung gegebene, in unſerm Bewuſstſeyn *à priori* zu vereinigen, verſteht man, auch ohne Erfahrung, alſo transcendental, was mit den Categorien geſagt werden will. Da aber durch dieſes Verſtehen noch kein Object gegeben

wird; so wären sie von gar keinem Gebrauche, wenn dieser bloss transcendental bleiben sollte, und man nicht zeigen könnte, wie sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden.

271. Gleichwohl bringt es unsere Art uns auszudrücken so mit sich, dass wenn wir von Erscheinungen (*phænomen*) sprechen, und die Art darunter verstehen, wie wir sie anschauen, wir alsobald von dieser Art sie anzuschauen abstrahiren, und das Phänomen von dem unterscheiden, das das Ding an sich seyn mag.

272. Da stellt man sich dann unter dem Dinge an sich theils eine Beschaffenheit der Erscheinungen vor, wie sie uns nicht erscheinen; theils aber auch Dinge, die nie Gegenstände der Sinnlichkeit werden können, und nur bloss mit dem Verstande gedacht werden. Im ersten Sinne nennt man den Tisch, so wie wir ihn sehen, die Erscheinung; den Tisch aber an sich, wie er uns nicht erscheint, das Ding an sich. Im zweyten Sinne wollen wir den Begriff Kraft, als Object gedacht, zum Beyspiele anführen. Dieses Object erscheint uns nie, aber wir denken es bloss mit dem Verstande. Man nennt dergleichen Dinge an sich (*noumena*) Verstandeswesen.

273. Aus dieſer zwiefachen Vorſtellungsart der Verſtandesweſen, (272) ergiebt ſich, daſs diejenigen Noumena, die wir zwar mit unſerer Sinnlichkeit befaſſen, aber nur als Erſcheinungen anſchauen, Noumena in negativer Bedeutung ſind. Man verſteht Dinge darunter, die wir nicht anſchauen. Daſs von ihnen die Categorien nicht gebraucht werden können, iſt ſchon oben gezeigt worden. (261)

274. Verſteht man aber unter dem Noumen, (272) ein Ding, das nur mit dem Verſtande gedacht, und nie ein Gegenſtand der Sinnlichkeit werden kann; ſo wäre das freylich ein Noumen in poſitiver Bedeutung. Dabey müſste man denn vorausſetzen, daſs es dem Verſtande möglich ſey, Dinge anzuſchauen, und ſie ſich dadurch zu geben. Denn ohne Anſchauung bleibt jeder Begriff ganz leer, ganz sinnlos. Da aber dieſs ein ganz anderer Verſtand ſeyn müſste, als der unſerige, indem dieſer nur denken und Anſchauungen verbinden, nicht aber ſelbſt anſchauen und ſich Objecte geben kann; ſo haben wir von einem ſolchen Verſtande, und mithin von dieſen, durch ihn gedacht-gegebenen Dingen, keine Erkenntniſs.

275. Der Unterschied also zwischen Phänomen und Noumen, oder der Ausdruck: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie uns erscheinen, der Verstand aber wie sie sind, heisst weiter nichts als: wir müssen die Gegenstände so betrachten, wie wir sie von den Sinnen geliefert bekommen, ohne weiter erörtern zu können, was sie etwa vor dem reinen, oder einem solchen Verstande seyn mögen, der durch sein Denken zugleich anschaut.

II.

(Von den Amphibolien der Reflexionsbegriffe.)

276. Der Zustand des Gemüths, in welchem wir die Bedingungen aufsuchen, unter denen wir einen Begriff von irgend einem Gegenstande bekommen könnten, heisst logische Ueberlegung. (*Reflexio*) Sie unterscheidet vom Nachdenken (*Meditatio*) dadurch, dass diese die Gegestände schon vor sich hat, und nun aus ihnen einen Begriff zu bilden sucht. Wir überlegen wie es möglich sey, einen Begriff vom Rechte zu bekommen; und denken über verschiedene als rechtmäsig erkannte Handlungen nach, wie wir daraus den Begriff Recht bilden wollen.

277. Die Handlung des Gemüthes aber, wodurch wir unterſuchen, ob eine Vorſtellung aus der ſinnlichen Anſchauung, oder dem Verſtande entſprungen ſey, heiſſe transcendentale Ueberlegung.

278. Nur durch die transcendentale Reflexion, (277) iſt die logiſche (276) möglich. Denn vermöge der letzten wollen wir doch nur ſehen, welche Gegenſtände einerley, und welche verſchieden ſeyn, um nur ſolche zuſammen zu nehmen, die zur Hervorbringung des allgemeinen Begriffes tauglich ſind. Nun aber können, wie wir bald ſehen werden, Dinge vor dem Verſtande ſehr gut einerley ſeyn, die es vor der Sinnlichkeit nicht ſind. Folglich muſs aller logiſchen Reflexion die Unterſuchung vorhergehen, ob zwey mit einander zu vergleichende Begriffe, zugleich zu dem Erkenntniſsvermögen Verſtand, oder zu dem der Sinnlichkeit, oder endlich einer derſelben zu dem Verſtande und der andere zur Sinnlichkeit gehöre: d. h. es muſs eine transcendentale Reflexion vorhergehen.

279, Ehe wir nun zeigen können, worauf es bey dieſer transcendentalen Reflexion eigentlich ankomme, müſſen wir

einige Schritte in der Leibnitzischen Philosophie zurückgehen.

280. Dieser Weltweise glaubte, dass der vollständige Begriff einer Sache, so wie sie der Verstand sich denkt, das Ding an sich, (*noumen*) hingegen so wie sie sich der Sinnlichkeit darstellt, ihre Erscheinung (*phænomen*) sey.

281. Daraus folgte nun, erstlich, dass wir die Dinge an sich erkennen, da wir doch Begriffe von ihnen haben, und diess das einzige Erforderniss zur Erkenntniss der Dinge an sich, nach dieser Schule, abgiebt. Zweytens aber, dass Dinge an sich nur dann verschieden sind, wenn der Begriff, den wir von denselben haben, es ist. Zwey Tropfen Wasser, als Noumena, wären ganz einerley, wofern der Begriff derselben ein und der nähmliche wäre; und wir könnten deren alsdann auch nicht zwey sehen, indem die Erscheinung auch ihren Grund in dem Dinge an sich haben muss. Da wir aber deren doch zwey sehen, so muss jede Erscheinung solche individuelle Bestimmungen besitzen, dass durch diese, auch der vollständige, adäquate Begriff von der einen nicht mit dem ebenfalls vollständigen, adäquaten Begriff von einer andern, mit der ersten noch so ähnlichen, gleich ausfallen kann.

Der Begriff Eines in der Erſcheinung gegebenen Tropfen Waſſers, muſs von dem Begriffe eines andern, verſchieden ſeyn. Nun aber wird ein Begriff vollſtändiger gemacht, wenn wir in der Erſcheinung mehr Merkmahle entdecken. Daraus ſchloſs Leibnitz, daſs die Gleichheit, die wir an den Erſcheinungen wahrzunehmen glauben, nur von der Unvollſtändigkeit der Erkenntniſs ihrer Merkmahle herrühre, daſs wir durch genaues Suchen, Verſchiedenheit entdecken, und finden würden, daſs es keine vollkommen gleiche Erſcheinungen auf der Welt gebe. Dieſen Satz nannte er das *principium indentitatis indiscernibilium*, oder den Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

282. Iſt der Begriff von der Erſcheinung, das Ding an ſich; ſo folgt ferner, daſs ein Begriff in welchem man alle Realitäten zuſammengedacht hat, ein Object an ſich ſey. Denn da alle Realitäten, dem Begriffe nach, ſich nicht widerſprechen können, und das einzige Merkmahl der objectiven Gültigkeit eines Begriffes, nach dieſer Schule, der Satz des Widerſpruches iſt; ſo können wir von einem ſolchen, alle Realitäten in ſich faſſenden Dinge an ſich, ſehr gute objective Erkenntniſs haben.

283. Ist ferner der Begriff von der Erscheinung, das Ding an sich, so besteht unsere Erkenntniss der Erscheinungen lediglich in dem Verhältniss, das die Dinge an sich haben. In der Erscheinung sehen wir nähmlich nur wie eins auf das andere wirkt, nicht was es ist; und Wirkung ist nur ein Verhältniss zu etwas anderm, das nicht es ist. Die Flamme leuchtet und erwärmt — andere Erscheinungen. Diese Verhältnisse nun, die uns durch die Sinnlichkeit, als die Kraft äussere Erscheinungen zu erkennen, gegeben sind, betreffen nur das Aeussere des Dinges an sich: es sind bloss dessen äussere Eigenschaften. Diese müssen doch aber einem Etwas zukommen: und das, dem sie zu kommen, das Ding an sich nähmlich, nannte Leibnitz das Innere der Erscheinungen; im Gegesatze von ihrem Aeussern. — Abstrahirt man demnach von allem Aeussern, um durch diese Abstraction zu dem Begriffe des Innern der Erscheinungen zu gelangen; so kann dem Dinge an sich nicht einmahl Ausdehnung beygelegt werden; denn auch sie ist ein blosses Verhältniss, und gehört mithin zum Aeussern. — Nun nennt man das, dem alles Aeussere zukommt, die Substanz. Folglich muss das Ding an sich, das Innere der Er-

ſcheinung, die Subſtanz — lauter gleichbedeutende Namen — einfach ſeyn. — Aber da dieſe einfachen Subſtanzen bey allem dem verſchieden von einander ſind, und daher innere Beſtimmungen haben müſſen, ſo nahm Leibnitz dieſelben analog mit denen unſerer Seele an, die ebenfalls, als einfache Subſtanz, in jedem Menſchen deſshalb anders iſt, weil die Seele eines jeden Menſchen andere Vorſtellungen hat. Dadurch behauptete Leibnitz, daſs alle Dinge an ſich einfache, mit Vorſtellung begabte Weſen ſeyn. Dieſe Lehre macht ſeine Monadologie aus.

284. Er ging weiter, und gründete hierauf ſeinen Lehrſatz von Raum und Zeit. Das Ding an ſich nähmlich nannte er die Materie, im Gegenſatze mit den Verhältniſsen, die nur deſſen Form ausmachen. Nun aber betrifft die Form bloſs die Ordnung der Erſcheinungen neben und nach einander in Raum und Zeit. Wenn daher das Ding an ſich Vorſtellungen hat, (283) ſo ſtellt es ſich die Ordnung der Dinge an ſich in Zeit und Raum, in Bezug auf ſich vor. Geſchieht daher mit irgend einem Weſen, nach Zeit und Raum, eine Veränderung, ſo hat dieſs gleich Einfluſs auf jedes einfache Weſen in der Welt.

weil dieses sich die übrigen nun in einer andern Ordnung vorstellen muss. Raum und Zeit entsprangen bey Leibnitz bloss durch die Vorstellung von der Ordnung der Dinge neben und nach einander. So weit die Leibnitzischen Sätze.

III.

285. Alles dieses wäre ganz richtig, wenn man das Wort Erkenntniss in dem Sinne nähme, den Leibnitz ihm gab, und daher den Begriff für die Erkenntniss des Dinges an sich hielte. Alsdann hätten wir freylich vier sehr schöne Lehrsätze von den Dingen an sich. Sobald man aber weiss, dass der Begriff nur dann Erkenntniss gewährt, wenn ihm eine Anschauung entspricht, und dass sich demnach alle unsere Erkenntniss lediglich auf Erscheinungen erstreckt, wird man bald sehen, dass diese Sätze gar keine Brauchbarkeit besitzen. — Zur bessern Einsicht mögen folgende Erklärungen vorangehen.

286. Ein Begriff oder Titel, unter den viele Erkenntnisse gehören, heisst dessen logischer Ort. So ist der Ort der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, der Einheit des Weltganzen, u. s. w. die Metaphisik.

287. Die Beurtheilung dieſes Ortes, oder die Ueberlegung zu welchem Orte (286) eine Erkenntniſs gehöre, hieſs bey Ariſtoteles, die logiſche Topik.

288. Gehört nun ein Begriff, je nachdem er verſchiedentlich gebraucht wird, bald zur Sinnlichkeit, bald zum Verſtande; ſo ſoll die Ueberlegung, und die nach Regeln vollbrachte Anweiſung ſeines Ortes, die transcendentale Topik, und die Erkenntniſsquelle ſelbſt, wohin er gehört, nähmlich ob zum Verſtande, oder zur Sinnlichkeit, deſſen transcendentaler Ort heiſſen.

289. Nun ſind wir im Stande zu zeigen, daſs Leibnitz bey der transcendentalen Reflexion (277) über die vier von ihm behaupteten Sätze, (281—284) den transcendentalen Ort (288) derſelben verwechſelt, und den Erſcheinungen, die auch vor der Sinnlichkeit ihren Ort verlangen, bloſs einen im Verſtande angewieſen habe.

290. Wahr iſt es demnach, daſs zwey Waſſertropfen ſich vom Verſtande allein nicht als verſchieden denken lieſsen, wofern ſie nicht in ihrem Weſen, d. h. dem Begriffe nach, verſchieden wären. Denn der Verſtand denkt nur Begriffe. Allein, da jede Erſcheinung, und mithin auch ein

Waſſertropfen ausgedehnt iſt, und daher im Raume angeſchauet werden muſs, ſo iſt ſeine Ausdehnung an und für ſich ſchon Beweis genug, daſs es Erſcheinungen geben könne, die dem Begriffe nach ganz einerley ſind, und doch als verſchieden angeſchauet werden. Denn in einem einzigen Waſſertropfen iſt das Theilchen, das mehr links liegt, durch nichts von dem zur rechten liegenden, als durch ſeine Stelle im Raume verſchieden, und doch iſt es, gerade dadurch, nicht einerley mit ihm. Was aber von dieſen Theilchen des nähmlichen Waſſertropfens wahr iſt, gilt auch von zweyen. Sie werden deſshalb für zwey erkannt, weil ſie auſſereinander im Raume ſind, und der eine nicht die Stelle des andern einnimmt. Die Frage alſo: warum ſehe ich den einen hier, den andern dort im Raume? braucht daher nicht aus der Verſchiedenheit ihrer Weſen, der Dinge an ſich, beantwortet zu werden; ſondern, da ſie nun mit der allgemeinen Frage zuſammenfällt: warum ſehen wir die Erſcheinungen überhaupt im Raume? ſo erhält ſie auch ihre Antwort im allgemeinen. Dadurch nähmlich, weil die ſubjective Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit es ſo erfordert; und ſolchergeſtalt iſt Grund genug vorhanden, zwey vor

dem Verſtande vollkommen gleiche Erſcheinungen, als z w e y anzuſchauen.

291. Eben ſo wahr iſt es, daſs alle Realitäten, ſo fern ſie der Verſtand denkt, ſich nicht widerſprechen; denn ihm, der von allem, was Anſchauung ſeyn ſoll, abſtrahirt, ſchwindet der Begriff R e a l i t ä t in den der bloſsen B e j a h u n g zuſammen; und Eine Bejahung hebt die andere nicht auf. Ein Richter verſpricht, (bejaht) zweyen Proceſſirenden, daſs ſie ihren Proceſs gewinnen ſollen; ſo iſt dieſs vor dem Verſtande keine Bejahung, die die andere aufhebt, ſondern eins iſt die Verneinung des andern. Unter den Erſcheinungen hingegen, als Dinge im Raume und der Zeit, können zwey Realitäten ſehr gut einander entgegengeſetzt, ja ſogar im Streite mit einander ſeyn. Denn hier kommt es nicht auf die bloſse Realität, ſondern auf die Art an, w i e ſie geſetzt wird. Das zu verſchiedenen Zeiten vom Richter gegebene Jawort, bleibt Bejahung und Realität; und beyde ſind doch, durch die verſchiedenen Zeiten, in denen ſie angeſchauet wurden, im Streite mit einander. In der Mechanik lehrt man ſogar, wie Realitäten im Raume einander entgegengeſetzt werden können. Wenn nähmlich die Kraft *A* nach der Richtung $+$ a, und die Kraft

B nach der Richtung — a wirkt, ſo werden beyde Kräfte, als Realitäten, allemahl im Streite ſeyn, und ſich ſogar aufheben können, wenn $A = B$ iſt. Und ſo kann es bey allen Erſcheinungen Widerſprüche unter den Realitäten geben, wenn wir auch nicht ſo beſtimmt, als in der Mechanik, das Geſetz kennen, wie dieſs geſchehe.

292. Wahr iſt es ferner, wenn wir von der Subſtanz, abgeſondert von ihren Kräften nnd Wirkungen, eine Erkenntniſs durch den bloſsen Verſtand haben könnten, ſo würde das Innere derſelben nicht Ort und Geſtalt, nicht Berührung und Bewegung, ſondern ein Denkvermögen ſeyn. Aber eben darum haben wir, weil hier nichts für die Sinnlichkeit gegeben wird, gar keine Erkenntniſs von der Subſtanz. (*noumen*) (272. ſeq) Was wir mit dieſem Namen belegen, iſt bloſs ein Aggregat von Kräften und Wirkungen, dem wir zu unſerm Behufe, um nähmlich Erfahrung vom Veränderlichen bekommen zu können, etwas Beharrliches unterlegen. (182. ſeq.) Das von L e i b n i t z ſo benannte Innere der Erſcheinungen, (283) e r k e n n e n wir demnach nie; unſere Erkenntniſs trift nur das Aeuſſere. Die Subſtanz Licht iſt bloſs der Inbegriff der Kraft zu leuchten, zu

wärmen, zu zünden, und so weiter, die aber gar nicht erkannt wird.

293. Wahr ist es endlich, wenn wir eine Erkenntniss von Dingen an sich, durch den Begriff der Erscheinungen, schon hätten, dass die Materie oder der Begriff, als das Bestimmbare, der Form, oder den Verhältnissen derselben im Raum und Zeit, als den Bestimmungen, vorhergehen müssten. Raum und Zeit selbst wären dann auch nur Begriffe von diesen Verhältnissen. In den Erscheinungen hingegen, von denen wir Erkenntniss haben, wird die Materie, oder das an ihnen Empfundene, nur erst durch die Form möglich. Nun aber machen Raum und Zeit diese Form für die Sinnlichkeit aus; und so muss denn allerdings die Form der Materie vorhergehen.

IV.

(Vom Etwas und Nichts.)

294. Zum Beschlusse der transcendentalen Analytik bemerke man, weil die Categorien die einzigen Begriffe sind, die auf einen Gegenstand überhaupt, ohne Rücksicht auf seine individuelle Beschaffenheit, gehen, man auch nach der Ordnung derselben wird unterscheiden können,

in wie fern ein Gegenſtand überhaupt, möglich oder unmöglich, d. h. Etwas oder Nichts ſey.

295. Kann nähmlich eine Categorie auf ihn bezogen werden, ſo iſt er Etwas: im entgegengeſetzten Falle aber Nichts. Und ſolchergeſtalt wird es viererley Rückſichten des Etwas und des Nichts geben.

296. Nach den Categorien der Quantität, iſt ein Gegenſtand Etwas, der entweder durch den reinen Verſtandesbegriff: alles, viel, oder eins gedacht wird. Paſst keiner dieſer Begriffe, ſo iſt kein Gegenſtand vorhanden. Das Nichts, das ſolchergeſtalt durch kein, im Gegenſatze der Quantität, ausgedrückt wird, exiſtirt bloſs als Begriff ohne Gegenſtand. Ihm, als einem Ding ohne Quantität, entſpricht keine Anſchauung. Beyſpiele dazu liefern, ∞ in der Mathematik, die *Noumena* in der Metaphiſik.

297. Nach den Categorien der Qualität, hat jede Empfindung, als Etwas, einen Grad. (162) Was ihn nicht hat, alſo auch nicht empfunden wird, das Nichts nähmlich, zeigt uns einen Mangel, eine Lücke in der Empfindung an, von dem wir nur durch das Reale der Empfindung einen Begriff erhalten. Es iſt der leere Gegenſtand eines Begriffes, wo-

zu das 0 der Mathematiker, und Kälte, Schatten u. s. w. Beyspiele liefern.

298. Nach den Categorien der Relation muss in jedem Etwas der Erscheinung, auch etwas Beharrliches angetroffen werden, das angeschauet werden kann, und den Gegenstand desselben ausmacht. (181) Wo aber nur Formen zu Anschauungen sind, ohne Gegenstände, die dadurch angeschauet werden können, da hat die Form nichts Beharrliches, hat keinen Gegenstand. Sie ist eine leere Anschauung ohne Gegenstand, wie das $\sqrt{-b}$ der Mathematiker, und die reinen Formen des Raumes und der Zeit.

299. Endlich ist, nach den Categorien der Modalität, der Satz des Widerspruches die *conditio sine qua non* des Etwas: was sich nähmlich selbst widerspricht, ist nichts. Es ist ein leerer Gegenstand ohne Begriff, wie viereckigter Cirkel z. B.

300. Daraus folgt nun die vierfache Eintheilung des Begriffes Nichts und Etwas nach der Tafel der Categorien.

Nichts.	Etwas.
1. Nach der Quantität.	
Leerer Begriff ohne Gegenstand.	Begriff mit Gegenstand.
ens rationis.	*ens cognitionis.*

2.

Nach der Qualität.

Leerer Gegenſtand eines Begriffes.	Empfundener Begriff.
nihil privativum.	*ens ſenſibile.*

3.

Nach der Relation.

Leere Anſchauung ohne Gegenſtand.	Form mit Materie.
ens imaginarium.	*ens metaphiſice poſſibile. ſeu reale.*

4.

Nach der Modalittät.

Leerer Gegenſtand ohne Begriff.	Sich nicht widerſprechender Begriff.
nihil negativum.	*ens logice poſſibile.*

Man ſieht, das Nichts *no* 1 unterſcheide ſich von dem *no* 4. dadurch, daſs dieſes ſich ſelbſt aufhebt, und logiſch unmöglich iſt, jenes hingegen logiſch nicht unmöglich iſt, und nur keine Erkenntniſs gewährt.

VORLESUNGEN

über die

CRITIK DER REINEN VERNUNFT.

ZWEYTE ABTHEILUNG.

ZWÖLFTE VORLESUNG.

(Vom transcendentalen Scheine.)

I.

301. Wir erklärten oben (44) transcendentale Wiſſenſchaft, durch den Inbegriff der Grundſätze *à priori*. Unſer ganzes Beſtreben ging nun bis hieher zu zeigen, daſs dieſe Sätze nur deſshalb objective Gültigkeit hätten, weil von ihnen innerhalb den Grenzen der Erfahrung Gebrauch gemacht werden kann.

302. Sobald aber dieſe Gränze überſchritten wird, und von einem Grundſatze *à priori* kein anderer Gebrauch, als auſſerhalb dem Gebiethe möglicher Erfahrung gemacht werden kann, wird ein ſolcher

transcendentaler Grundſatz transcendent, im Gegenſatze der immanenten Grundſätze heiſſen, die ebenfalls transcendental ſind, aber ſich doch auf mögliche Erfahrung beſchränken.

303. Giebt es nun ſolche transcendenten Grundſätze, (302) die, ihrem Weſen nach, einen nicht ſinnlichen Gebrauch heiſchen, ſo entſpringt aus ihnen, wie die Folge zeigen wird, der transcendentale Schein.

304. Dieſer Schein (303) wird hier eben ſo wenig dadurch aufhören uns zu täuſchen, daſs man zeigt, wie nichtig er ſey, als bey dem, durch optiſchen Betrug, entſtandenen Schein, die Illuſion aufhört, wenn man gleich weiſs, daſs es Illuſion iſt. Selbſt der Sachverſtändige, der überzeugt iſt, daſs das, was er für erhaben hält, nur flach auf der Leinwand liegt, wird doch zum zweyten Mahle getäuſcht, ſo bald er den gehörigen Standpunct wählt. Hier liegt der Grund dazu in der Beſchaffenheit unſerer Sinne; und, bey dem transcendentalen Scheine, in der Beſchaffenheit unſerer Vernunft: ſie muſs nähmlich ſtets gewiſſer Regeln ſich bedienen, ehe ſie von ihrer Kraft irgend einen Gebrauch machen kann und dieſe Regeln; ſelbſt verleiten ſie zum Scheine. Denn

weil ſie, um die Sätze des Verſtandes anzuwenden, an gewiſſe Vorſchriften gebunden iſt, erſchleicht ſie etwas, macht dieſe Vorſchriften zu nothwendigen Bedingungen der Dinge, und täuſcht ſich ſelbſt.

305. In der transcendentalen Dialectik (87) ſoll nun dieſer Schein aufgedeckt, wenn auch nicht aufgehoben werden: man wird zeigen, worin er beſtehe, woher er entſpringe, aber bey allem dem nicht verhindern können, daſs er nicht fortan noch blende. (304)

II.

306. Ein Princip ſoll jeder allgemeine Satz heiſſen, der von der Vernunft *à priori* erkannt wird, und als Major in einem Schluſsſatze gebraucht werden kann.

307. Eine Erkenntniſs aus Principien heiſst demnach eine ſolche, vermöge welcher wir das Beſondere im Allgemeinen aus Begriffen erkennen.

308. Nun äuſſert ſich die Kraft der Vernunft auf eine zwiefache Weiſe. Erſtlich in ihrem bloſs formalen, logiſchen Gebrauche: denn da iſt ſie das Vermögen mittelbar zu ſchlieſsen, d. h. aus einem gegebnen Ober- und Unterſatze, den Schluſsſatz zu Stande zu bringen. Zweytens aber hat ſie einen realen Gebrauch,

da ſie das Vermögen beſitzt, gewiſſe Begriffe und Grundſätze aus ihrem eignen Mittel hervorzubringen, die ſie weder von der Sinnlichkeit, noch dem Verſtande entlehnt haben kann. Ein Beyſpiel wird uns unter andern der Satz liefern: die Welt muſs, der Zeit nach, einen Anfang gehabt haben.

309. Nehmen wir beyde Grundkräfte der Vernunft zuſammen, und ſehen, was ſie Gemeinſchaftliches haben, ſo ergiebt ſich folgende Erklärung der Vernunft daraus. Vernunft iſt das Erkenntniſsvermögen aus Principien. (307) Denn erſtlich wird in einem mittelbaren Schluſsſatze, das Beſondere unter das Allgemeine nach bloſsen Begriffen oder Principien (306) ſubſumirt; und zweytens müſſen die Sätze, welche die Vernunft ſelbſt hervorbringt, auch aus bloſsen Begriffen entſprungen ſeyn, da ſie vom Verſtande und der Sinnlichkeit nicht entlehnt ſind. (308.)

310. So wie der Verſtand die Erſcheinungen nach gewiſſen Regeln zu einer Einheit verbindet, (114) und hierauf ſeine Kraft ausübt; eben ſo verbindet die Vernunft die Verſtandesregeln zu einer Einheit, nach einem Princip. (306) Wir wollen dieſs in einem Bey-

ſpiele zeigen. Der Verſtand verbindet die Mannichfaltigkeit der Erſcheinung: alle Menſchen, mit der Mannichfaltigkeit der Erſcheinung Sterblichkeit, nach einer Regel zu dem Satze: alle Menſchen ſind ſterblich. Ferner verbindet er die Erſcheinung: Cajus, mit der der Menſchheit zu dem Satze: Cajus iſt ein Menſch. Nun kommt die Vernunft und verbindet beyde Verſtandesſätze zu dem neuen Satze: Cajus iſt ſterblich, aus bloſsen Begriffen, nach einem Princip.

311. Dadurch ſind wir nun im Stande den genauern Unterſchied zwiſchen beyden Kräften anzugeben. Verſtand nähmlich iſt das Vermögen das Mannichfaltige der Erſcheinungen nach einer Regel zu einer Einheit zu verbinden; und Vernunft, das Vermögen das Mannichfaltige der Verſtandesregeln nach einem Princip, zu einer Einheit zu verbinden.

312. Daraus ergiebt ſich, daſs die Vernunft ihre Kraft nicht unmittelbar auf Erfahrung, ſondern auf den Verſtand anwende. (311)

III.

313. So wie es aber in jedem Verstandesſatze, der Relation nach, ein dreyfaches Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat giebt, (95) indem der Satz entweder categoriſch, oder hypothetiſch, oder endlich disjunctiviſch ſeyn kann; eben ſo vielerley verſchiedene Vernunftſchlüſſe muſs es auch geben. Denn je nachdem der Minor des Schluſses mit dem Major categoriſch, hypothetiſch oder disjunctiviſch verbunden iſt, wird auch der Schluſsſatz reſpective ſo ausfallen.

314. Man ſieht hieraus abermahls ein, was wir ſchon erwähnt, (312) daſs die Vernunft ſich nicht geradezu auf Objecte der Erfahrung beziehe, ſondern nur mittelbar, vermöge der Regeln des Verſtandes. Er muſs uns erſt Begriffe und Urtheile liefern, ehe ſie es vermag, etwas aus ihnen zu ſchlieſſen.

315. Bey allem dem iſt das Streben nach Einheit, der Vernunft mit dem Verſtande gemeinſchaftlich. Denn beyde verbinden; (311) aber jede Verbindung ſetzt ein Streben nach Einheit voraus. (115) Dieſe von der Vernunft geſuchte Einheit nun, kann nicht die Einheit der möglichen Erfahrung bedeuten: d. h. die Ver-

nunft kann nicht deſshalb Einheit aus Principien verlangen, damit Erfahrung möglich ſey; denn auf Erfahrung bezieht ſie ſich gar nicht directe. (314) Es muſs daher das Streben der Vernunft nach Einheit aus Principien, einen andern Zweck haben.

316. So viel iſt aber gewiſs, daſs der Schluſsſatz nichts anders, als ein Urtheil iſt, das dadurch entſtehet, indem man das Subject des Minors unter die Bedingung der allgemeinen Regel des Majors, als deſſen Prädicat ſubſumirt. Z. B.

Major. Alle Menſchen ſind sterblich.
Minor. Cajus ist ein Menſch.
Conlusio. Alſo Cajus ist sterblich.

Hier wird demnach das Subject Cajus des Minors, unter das Prädicat ſterblich des Majors, der die allgemeine Bedingung enthält, ſubſumirt.

317. Den gedachten Schluſsſatz hätten wir auch durch die Erfahrung erhalten können: wenn wir nähmlich warten bis Cajus wirklich ſtirbt, ſehen wir auch, daſs er ſterblich ſey. Soll dieſs aber durch die Vernunft erkannt, und ihr Genüge geleiſtet werden; ſo muſs uns ein allgemeiner Satz als Bedingung gegeben werden, unter die dann der Schluſsſatz, als beſonderer Fall, ſubſumirt wird.

318. Da aber die allgemeine Bedingung, der Major: alle Menſchen ſind ſterblich, ebenfalls ein Urtheil iſt, das noch überdieſs Allgemeinheit enthält, die nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann; (13) ſo wird, wofern die Vernunft befriedigt ſeyn, und ſich Rechenſchaft geben ſoll, woher ſie zu dieſem Satze kommt, die Schluſskette weiter zurückgeführt werden müſſen. Und zwar wird jeder vorhergehende Schluſs einen Major enthalten müſſen, der die allgemeine Bedingung iſt, worunter der Major des folgenden Schluſsſatzes, als etwas Beſonders ſubſumirt werden kann. In unſerm Falle wird dem oben (316) angezeigten Schluſse, ein anderer vorhergehen, deſſen Oberſatz lautet: alle Thiere ſind ſterblich. Dieſem ein anderer: alle Körper ſind veränderlich. u. ſ. w.

319. Ehe alſo die Vernunft den Satz: Cajus iſt ſterblich, zugiebt, verlangt ſie, daſs man von Schluſs zu Schluſs ſteigen ſoll, ſo weit es geht. Mit andern Worten: die Vernunft verlangt in ihrem logiſchen Gebrauche, daſs kein Urtheil eher für wahr gehalten werden ſoll, als bis die Bedingung von der es abhing, ſo weit zurückgeführt wird, daſs man auf etwas

kommt, das unbedingt wahr ist. Denn so lange diess nicht der Fall ist, fragt die Vernunft stets nach einer höhern Bedingung. (318)

320. Drücken wir diess als eine Aufgabe aus, die sich die Vernunft zum Auflösen vorlegt, so lautet sie: finde zu der bedingten Erkenntniss des Verstandes, (dem Urtheil) das Unbedingte.

321. Daraus ergiebt sich ein synthetischer Grundsatz *à priori*, den die Vernunft nothwendig braucht. Er lautet nähmlich:

„Wenn das Bedingte gegeben ist, sind auch allemahl alle seine Bedingungen ohne Einschränkung, und daher das Unbedingte gegeben.“

322. Der Beweis dieses Satzes leuchtet schon aus dem Vorigen ein. Denn da die Vernunft nicht eher befriedigt ist, als bis sie das Unbedingte gefunden hat; (319) so muss sie die Auflösung ihrer Aufgabe, (320) als möglich ansehen. Denn sonst würde sie bey jeder Bedingung mit völliger Zufriedenheit stehen bleiben können. Nun aber ist die Aufgabe nur dann auflösbar, wenn das Unbedingte wirklich gegeben ist, sobald das Bedingte es ist. Wissen wir daher auch nicht, ob

dieſs ſich in der That ſo verhalte, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs es die Vernunft als Grundſatz *à priori*, nothwendig annehmen muſs.

323. Ein empiriſcher Gebrauch auf Erfahrung, kann nun freylich nicht von dieſem Grundſatze (321) gemacht werden; in der Erfahrung ſtoſsen wir nie auf das Unbedingte: alles, was ſie liefert, und wir durch ſie erkennen, iſt ſtets bedingt. Daher iſt dieſer Grundſatz auch bloſs transcendent, (302) und unterſcheidet ſich ſattſam von den Grundſätzen des Verſtandes, (140. ſeq.) die ſtets immanent bleiben. Ob er daher objective Gültigkeit habe, ob durch ihn ein Object erkannt werde, ſoll uns in nachſtehenden Unterſuchungen beſehäftigen.

DREYZEHNTE VORLESUNG.

I.

(Von den Begriffen der reinen Vernunft.)

324. Ehe wir von den Vernunftbegriffen handeln können, müſſen wir folgende Erklärungen, um jedem Misverſtändniſſe vorzubeugen, geben, und durch dieſelben die Stufenleiter beſtimmen, die zwiſchen

der bloſsen **Vorſtellung** und der **Vernunftidee** liegt.

325. Jede Veränderung in mir bringt eine **Vorſtellung** in mir hervor. (*repræſentatio*) Bin ich mir dieſer Vorſtellung bewuſst, ſo habe ich eine **Vorſtellung mit Bewuſstſeyn**. (*perceptio.*)

326. Betrachten wir die Perception (325) nur in ſo fern als unſer innerer Zuſtand davon verändert wird, alſo bloſs ſubjective, ſo heiſst ſie **Empfindung**. (*ſenſatio*) Wird aber auch auf den Gegenſtand Rückſicht genommen, der ſie veranlaſst, wird ſie alſo als objective angeſehen, ſo heiſst ſie **Erkenntniſs**. (*cognitio*)

327. Die Erkenntniſs beſteht daher, und wie ſchon oben gezeigt worden, (71) aus Anſchauung und Begriff. (*intuitus et conceptus*) Die erſte bezieht ſich bloſs auf den Gegenſtand, ſo wie er uns in der Erſcheinung gegeben wird, ohne etwas an ihm zu ändern; ſie iſt daher ſtets einzeln. Der Begriff hingegen, verändert ſchon in ſo fern den gegebnen Gegenſtand, als er individuelle Beſtimmungen hinwegläſst, und das behält, was dem einen Gegenſtand mit andern ſeiner Art gemeinſchaftliches zukommt.

328. Der Begriff (*conceptus*) ist entweder empirisch, oder rein. Empirisch, wenn er von Erfahrungen abgezogen worden. Rein wenn er den Erfahrungen vorhergeht, und dem Verstande seinen Ursprung zu verdanken hat. Alsdann heisst er Notio.

329. Mehrere Notionen (328) so vereinigt, dass der nun daraus gebildete Begriff alle mögliche Erfahrung übersteigen muss, bringen eine Idee hervor. — Doch das letzte bedarf eine Erläuterung.

II.

330. Nach Plato hiess jeder Begriff eine Idee, der nicht aus der Erfahrung geschöpft, und der mit menschlichen Kräften, auch nie vollständig dargestellt werden kann; zu dem uns aber in der Erfahrung die Mittel an die Hand gegeben werden, wie wir uns ihm, so viel möglich, nähern sollen. So rechnete er den Begriff der reinen Tugend, und aller Handlungen, die auf die freye Thätigkeit des Menschen gegründet sind, zu den Ideen. Aus der Erfahrung nähmlich kann der Begriff der Tugend nicht geschöpft seyn; ehe wir von einer Handlung behaupten können: sie ist tugendhaft, müssen wir schon wissen, was Tugend sey. Aber die Idee der

Tugend liegt ſchon in uns, vor aller Erfahrung; und, je näher eine Handlung dieſer Idee kommt, je tugendhafter wird ſie auch in unſern Augen ſeyn.

331. Dem zu Folge iſt jede Idee eigentlich transcendent, (302) ſie wird in keiner beſondern Erfahrung angetroffen; und kein Grundſatz, bey dem ſie zu Grunde liegt, macht, daſs die Handlung, welche die Idee zu erreichen ſtrebt, ſo Objectivität bekäme, wie das oben (141. ſeq.) von den Verſtandesbegriffen, und den, aus ihnen abgeleiteten Grundſätzen gezeigt worden. Die Idee iſt bloſs Bedürfniſs der Vernunft, wodurch ſie das Bedingte, (die in der Erfahrung gegebene tugendhafte Handlung z. B.) an das Unbedingte (die Tugend auf Freyheit gegründet) knüpfen kann.

332. Auf eben dieſe Weiſe mögen alſo auch hier, mehrere zu einem Begriff verbundene Notionen, (327) eine Idee heiſſen, ſobald der daraus entſtandene Begriff als unbedingt angeſehen, und ſolchergeſtalt nur angenommen wird, um das Streben der Vernunft (315) zu befriedigen.

III.

333. Wenn wir den Satz: Cajus iſt ſterblich, bloſs aus der Erfahrung ſchöpfen,

hat die Vernunft, wie wir ſchon gezeigt, (314) nichts damit zu thun: der Verſtand allein wäre beſchäftigt dem Subjecte Cajus, das Prädicat der Sterblichkeit beyzulegen.

334. Wenn wir hingegen eben dieſes Urtheil als die Concluſio in einem Schluſsſatze erhalten, ſuchen wir einen Begriff auf, dem das Prädicat (der Sterblichkeit z. B.) allgemein, d. h. unbedingt zukommt. Nun finden wir, daſs dieſs das Subject Menſch ſey; und ſo ſubſumiren wir unſer vorliegendes Subject Cajus, unter dieſen allgemeinen Begriff Menſch, und finden dadurch, daſs auch ihm das Prädicat der Strerblichkeit zukomme.

335. Nimmt man nun das Verfahren der Vernunft beym Schlieſsen, (334) mit dem zuſammen, was wir oben (318) beygebracht; ſo erhellt, daſs der bedingte Satz: Cajus iſt ſterblich, von der Vernunft nicht eher zu einer Einheit verbunden werden kann, als bis das völlig Unbedingte gefunden worden. Denn ſelbſt der Satz: alle Menſchen ſind ſterblich, bleibt noch immer bedingt, und hängt abermahls von einem vorhergegangen Schluſse ab, deſſen Oberſatz wieder noch unbedingter als er ſeyn muſs. (334) Dieſs Suchen des Unbedingten muſs alſo ſtets

weiter getrieben werden; und es ist daher eine Idee, zu der wir uns stets zu nähern streben.

336. Daraus kann man nun die Idee, oder den reinen Vernunftbegriff damit erklären: er sey der Begriff des völlig Unbedingten, in so fern er den Grund zur Synthesis (der Verbindung des Subjects mit dem Prädicat z. B.) des Bedingten enthält.

337. Wie aber aus den Categorien unter dem Titel der Relation zu ersehen, giebt es dreyerley Arten von Urtheilen, bey denen der Verstand seine Function (89) zur Verbindung des Prädicats mit dem bedingten Subjecte, jedes Mahl auf eine eigne Weise ausübt. Denn jedes Urtheil ist, in Betracht seiner Relation, entweder categorisch, oder hypothetisch, oder endlich disjunctive. Daraus läßst sich nun abnehmen, daſs es eben so viele Arten von reinen Vernunftbegriffen (336) geben werde, und nicht mehr.

338. Daſs es nicht mehr als drey Ideen geben kann, d. h. daſs die übrigen neun Categorien keine Ideen liefern, läſst sich sehr leicht einsehen. Denn alle Categorien der Quantität und Qualität haben gar nichts mit der Verbindung des Subjects und des Prädicats zu thun: die

erstern betreffen nur das Subject, die andern nur das Prädicat. Aber auch die der Modalität tragen nichts zur realen Verbindung zweyer Begriffe bey: und das Subject bleibt auf gleiche Weise bedingt, das Prädicat mag mit ihm als bloss möglich, oder wirklich, oder endlich als nothwendig verknüpft seyn.

339. Also nur die Categorien der Relation können Ideen liefern, und liefern sie auch in der That. Denn erinnern wir uns, dass die Vernunft nicht eher befriedigt ist, als wenn sie das, was ihr der Verstand bedingterweise (als einzeln) giebt, bis zur vollständigen Unbedingtheit zurückgeführt hat; so zeigt sich diese Forderung der Vernunft auf dreyerley Art. Giebt ihr nähmlich der Verstand, in einem categorischen Urtheile, die Verbindung des Prädicats mit einem besondern Subject ohne alle Voraussetzung, wie in dem Urtheile: Cajus ist sterblich; so hat die Vernunft weiter keine Forderung als ein solches unbedingtes (allgemeines) Subject auszufinden, das nicht abermahls bedingt (individuel, Geschlechtsbegriff) wäre. Sie fordert als Obersätze: alle Menschen sind sterblich, alle Thiere sind sterblich u. s. w. Sie ist nicht eher befriedigt als bis sie auf einen Obersatz stösst, dessen Sub-

ject ſo unbedingt allgemein iſt, daſs es in keiner Erfahrung dargeſtellt werden kann. Denn jedes in der Erfahrung gegebne Subject, läſst ſich noch immer, als etwas Individuelles, unter einen höhern Gattungsbegriff ſubſumiren.

340. Wird aber der Vernunft, in einem hypothetiſchen Urtheile, die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte unter gewiſſer Vorausſetzung von dem Verſtande vorgelegt, wie in dem Urtheile: wenn es regnet, ſo iſt es naſs; ſo muſs die Vernunft zu ihrer Befriedigung eine ſolche unbedingte Vorausſetzung ſuchen, die nicht abermahls eine andere Vorausſetzung zu ihrer Bedingung hat: ſie ſteigt immer von Schluſs zu Schluſs, in denen jeder Oberſatz eine unbedingtere Vorausſetzung enthält, und ſucht ſolchergeſtalt die Idee von einer vollſtändig unbedingten Vorausſetzung, zu erreichen.

341. Als Beyſpiel können folgende Schlüſse dienen. Wir wollen aber die Couclufio zuerſt ſtellen, um ſolchergeſtalt von dem anzufangen, was der Verſtand giebt, und auf das hinzudeuten, was die Vernunft ſucht.

Conclusio. Wenn es regnet, wird die Erde naſs.

Minor. Nun fällt Waſſer auf die Erde wenn es regnet.

Major. Wenn Waſſer auf die Erde fällt, wird ſie naſs.

Conclusio. Wenn Waſſer auf die Erde fällt, wird ſie naſs.

Minor. Nun iſt die Erde ſpecifiſch leichter als Waſſer.

Major. Wenn Waſſer einen Körper berührt, der ſpecifiſch leichter als Waſſer iſt, macht es ihn naſs u. ſ. w.

342. Wird endlich der Vernunft, in einem disjunctiven Urtheile, die Verbindung des Prädicats mit dem Subject, als ein Theil vom Ganzen von dem Verſtande vorgelegt, wie in dem Urtheile: der Haſe gehört in die Claſſe der nagenden Thiere; ſo muſs die Vernunft zu ihrer Befriedigung einen ſolchen Oberſatz ſuchen, der die Eintheilung der Claſſen der Thiere enthält. Zu dieſem Oberſatz abermahls einen neuen, worin die Eintheilung noch vollſtändiger angegeben wird; und dieſs wird ſie ſo weit treiben, und nicht eher ruhen könen, bis ſie zu einem Oberſatze gelangt, der eine unbedingte Eintheilung enthält. Die Vernunft ſtrebt alſo auch hier nach der Idee einer vollſtändigen, unbedingten Eintheilung, um in dem disjunctiven Urtheil die

Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte möglich zu machen.

343. Wir wollen abermahls ein Beyſpiel anführen, und die Concluſio zuerſt ſetzen, um mit dem Verſtandesurtheil anzufangen, und auf das zu leiten, was die Vernunft ſucht.

Conclusio. Der Haſe gehört alſo in das Geſchlecht der nagenden Thiere.

Minor. Nun iſt der Haſe weder *A*, *B*, *C*, *etc*.

Major. Alle vierfüſſigen Säugthiere ſind entweder, reiſſende, (*A*) gepanzerte, (*B*) unbewaffnete (*C*) &c., oder nagende.

Conclusio. Alle Säugethiere ſind alſo entweder *A*, *B*, *C*, &c.

Minor. Nun ſind die Säugethiere nicht *a*, *b* &c.

Major. Alle Thiere ſind entweder Vögel, (*a*) Inſecten (*b*) oder Säugethiere *A*, *B*, *C*, &c. —

u. ſ. w.

344. Nehmen wir dieſs zuſammen, ſo ergiebt ſich, daſs die Vernunft nicht eher die Syntheſis (Verbindung) eines von dem Verſtande ihr vorgelegten Urtheils anerkennt, als bis ſie ein vollſtändig unbedingtes Subject, (339) eine vollſtändig unbedingte Vorausſetzung. (340) und eine vollſtändig unbedingte Eintheilung, (342)

gefunden hat. Mit einem Worte: die Vernunft ſtrebt nach abſoluter Totalität der Bedingungen ſowohl des Subjects, als der Vorausſetzung und der Eintheilung.

345. Dieſe völlige Uneingeſchränktheit der Bedingungen, die wir unter dem Wort abſolute Totalität (344) verſtehen, iſt alſo Forderung der Vernunft, um die Syntheſis der Verſtandesurtheile möglich zu machen. Alſo dazu ſind die Ideen nothwendig; ob ſie aber noch auſſerdem einen Gebrauch haben, ſoll die Folge lehren, wo wir uns mit dem Syſtem der transcendentalen Ideen beſchäftigen wollen.

346. Ehe wir aber dieſs Syſtem aufführen, wollen wir noch eine Bemerkung voranſchicken. Die abſolute Totalität der Bedingungen (344), die die Vernunft fordert, um völlige Ueberzeugung von dem durch einen Schluſs erkannten Urtheile zu erhalten, geht nur auf die Fortſetzung der Reihe der Schlüſse rückwärts; oder mit andern Worten, die Vernunft verlangt, wie ſattſam aus obigen Beyſpielen erhellet, daſs von Oberſatz zu Oberſatz zurückgegangen werde, bis man auf einen ſtöſst, der nicht wieder als Schluſsſatz angeſehen, ſondern als unbedingt, und un-

abhängig von irgend einem Oberſatze erkannt werden ſoll. Sie fordert demnach die Fortſetzung, wie man das in der Schulſprache ausdrückt, *per proſyllogismos*. Hingegen bekümmert ſich die Vernunft gar nicht, daſs die Reihe, von der Concluſion an, abwärts fortgeſetzt werden, und man von Folge zu Folge gehen ſoll, bis man auf eine völlig unbedingte Folge ſtoſſe; oder ſie ſucht nicht die Fortſetzung *per epiſyllogismos*. Der Grund hiezu iſt ſehr natürlich. Die Zurückweiſung *à parte priori*, von Oberſatz zu Oberſatz, iſt der Vernunft Bedürfniſs, wenn ſie den letzten, von dem Verſtande vorgelegten Schluſsſatz, als wahr erkennen ſoll: ehe ſie die Syntheſis Cajus iſt ſterblich, zugeben kann, muſs ſie die Reihe der Proſyllogismen vor ſich haben, die dieſen Satz zur Folge erhalten. Hingegen nützt ihr das Fortſchreiten *à parte poſteriori* von Folge zu Folge gar zu nichts. Mögen doch ſo viele Folgen aus dem gedachten Urtheile gezogen, und die Reihe der Epiſyllogismen noch ſo weit fortgeſetzt werden können; die Syntheſis zwiſchen Menſch und Sterblichkeit wird nicht um ein Haar breit dadurch abgeändert.

347. Dieſer Satz, der in der Folge ſeine Anwendung finden wird, zeigt dem-

nach, dafs die Vernunft *à parte priori*, aber nicht *à parte pofteriori* nach Totalität der Bedingungen ftrebe.

VIERZEHNTE VORLESUNG.

I.

(Syftem der transcendentalen Ideen)

348. Wir haben oben gefehen, (338. feq.) dafs es dreyerley Wege giebt, auf denen die Vernunft, durch ihre Forderung nach abfoluter Totalität der Bedingungen, (344) auf Ideen geräth. Erftlich durch ihre Forderung nach einem unbedingten Subject; (338) zweytens durch ihre Forderung nach einer unbedingten Vorausfetzung; (340) und endlich drittens durch ihre Forderung nach einer unbedingten Eintheilung. (342) Lafst uns nun fehen, welche transcendentale Ideen die Vernunft annimmt, um diefen ihren Forderungen Genüge zu leiften, und folchergeftalt das Syftem der transcendentalen Ideen zu entwerfen.

349. Zuerft ift gewifs, dafs keine Erfcheinung diefes unbedingte Subject (338) feyn kann, da fie alle wandelbar, und daher abermahls von etwas abhängig, bedingt find. Ein folches Subject mufs demnach eine Subftanz, mufs das Beharrli-

che (180) in den Erſcheinungen ſeyn, weil dieſe, wenigſtens von den ihr inhärirenden Accidenzen, nicht abhängt.

350. Aber auch alle Subſtanzen der äuſſern Erſcheinungen ſind noch nicht völlig unbedingt. Denn wenn ſie von mir gedacht werden ſollen, müſſen ſie eine Relation mit meinem Ich denke haben, und ſind ſolchergeſtalt noch immer von meinem denkenden Ich abhängig. Wenn alſo irgend eine Subſtanz der Erſcheinungen für das unbedingte, von der Vernunft geſuchte Object gelten kann, ſo iſt es die Subſtanz meiner i n n e r n Erſcheinungen, iſt es mein denkendes Weſen ſelbſt. Denn dieſs hängt von weiter nichts, als von ſich ſelbſt ab. Mein denkendes Weſen wird demnach der Vernunft die Idee ſeyn, die ihre Forderung nach vollſtändiger Totalität des Subjects, beantwortet.

351. Zweytens iſt es eben ſo gewiſs, daſs keine beſondere Erſcheinung in der Welt, die von der Vernunft geſuchte unbedingte Vorausſetzung ſeyn kann. Denn alle ſind, in ihrem Aufeinander- und Nebeneinanderfolgen in Zeit und Raum, vermöge des Geſetzes der Cauſalität (189) ſtets bedingt. Keine Begebenheit in der Zeit, noch keine Gröſse im Raume kann als die erſte, unbedingte vorausgeſetzt

werden, da jeder Begebenheit eine Andere, jeder Gröſse eine Andere als Urſache vorhergehen muſs: jede kleinere Linie iſt Theil einer gröſsern, und wird daher durch ſie bedingt, und jede gröſsere Linie muſs, als aus Theilen beſtehend, gedacht werden, und ſich auf dieſe Weiſe einſchränken laſſen.

352. Soll alſo irgend eine Erſcheinung der Idee der Vernunft entſprechen, und ihre Forderung nach einer abſoluten Totalität der Vorausſetzung beantworten; ſo wird es nichts anders, als das Geſammte aller Erſcheinungen, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach, die ganze Welt ſelbſt ſeyn können. Denn dieſe ſcheint, wenigſtens in ſich ſelbſt, keine bedingte Vorausſetzung zu ſeyn. Das Geſammte der Begebenheiten und des Raumes iſt völlig uneingeſchränkt, hat völlige, abſolute Totalität.

353. Drittens iſt es endlich gewiſs, daſs die Erſcheinungen, wie ſie im Raume exiſtiren, auch die Idee nicht ſeyn können, die die Vernunft zur Befriedigung ihres Strebens nach Totalität der Eintheilung ſucht. Denn ſo wie ſie im Raume zugleich exiſtiren, ſtehen ſie unter dem Geſetze der Wechſelwirkung, (208) und das Weſen eines jeden kann nicht ohne das

Wesen aller gedacht werden, wenn die Vernunft es vor ihren Richterstuhl zieht. Mond, ist Planet, und bedarf, um gedacht zu werden, einen eingetheilten Obersatz, in dem alle Planeten vorkommen. Planeten sind abermahls Sterne; Sterne, Körper; Körper, Geschöpfe, u. s. w. Woraus man schon sieht, daſs man z. B. den Satz: der Mond ist der kleinste Planet, nicht eher behaupten, und vor der Vernunft rechtfertigen kann, als bis man wenigstens einen Obersatz, der die vollständige Eintheilung der Geschöpfe ihrem Daseyn nach enthält, aufweisen kann.

354. Soll daher die Vernunft befriedigt werden, und einen Obersatz finden, der die vollständige Eintheilung aller Dinge enthält; so muſs sie die Idee von einem Wesen aller Wesen annehmen, das alles in sich begreift, was nur von Existirendem gedacht werden kann. Dieſs Wesen aller Wesen wäre demnach, weil es völlig unbedingt ist, und keine höhere Eintheilung zuläſst, die Idee der Vernunft, um ihre Forderung nach vollständiger Totalität der Eintheilung, zu befriedigen.

355. Die drey, von der Vernunft gesuchten transcendentalen Ideen sind demnach, 1° die Idee von meinem denken-

den Subject, 2° die Idee von dem Gesammten der Erscheinungen, und 3° die Idee von dem Wesen aller Wesen. (350. 352. 354.)

356. Nun ist mein denkendes Wesen, ein Gegenstand der Seelenlehre; das Gesammte aller Erscheinungen, ein Gegenstand der Weltlehre; und das Wesen aller Wesen, ein Gegenstand der Gotteserkenntniss. Folglich werden uns diese drey Ideen eben so viele transcendentale Wissenschaften liefern: nähmlich eine transcendentale Seelenlehre; (*psychologia rationalis*) eine transcendentale Weltwissenschaft, (*cosmologia rationalis*) und eine transcendentale Gotteserkenntniss. (*theologia transcendentalis.*)

II.

(Von den dialectischen Vernunftschlüssen.)

357. So lange die Vernunft den vorerwähnten Ideen bloss subjective Gültigkeit einräumt; so lange sie sich nähmlich eingesteht, dass es ohne die Annahme solcher Ideen, gar keine Einheit in ihrer Erkenntniss geben werde, bleibt sie bey der Wahrheit stehen. Denn die Idee von einem unbedingten Subject ist zur Einheit

der, aus categorischen Urtheilen gezognen Erkenntniss, nothwendig; und so die Ideen von der unbedingten Voraussetzung und der unbedingten Eintheilung, respective, zu der aus den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen geschöpften Erkenntniss.

358. Sobald aber die Vernunft diesen Ideen auch Objectivität beylegt, und zu dieser Behauptung durch einen Vernunftschluss berechtigt zu seyn glaubt, kann man schon im Voraus sehen, dass ihr Verfahren hier dialectisch (87) seyn müsse. Denn ein dialectischer Vernunftschluss ist nähmlich ein solcher, der keine empirische Prämissen hat. Nun aber ist eine Idee, ihrer Natur nach, nie irgend einem Gegenstande der Erfahrung adäquat; (330. seq.) und läst sich daher auch nicht unter einen empirischen Obersatz subsumiren. Folglich kann der Vernunftschluss, der der Idee Objectivität geben will, keine empirische Prämissen haben, und muss daher gewiss dialectisch ausfallen.

359. So einleuchtend diess nun auch ist, so wenig läst sich doch die Vernunft abhalten, Schlüsse zu erdenken, wodurch sie vermeynt, den Ideen objective Gültigkeit geben zu können. Aus der Idee der Substanzialität meines denkenden Wesens,

(350) sucht sie die Objectivität dieses denkenden Wesens; aus der Idee der Totalität aller Welterscheinungen (252), die Objectivität dieser Totalität; und aus der Idee von dem Wesen aller Wesen (354), die Objectivität desselben zu erhärten.

360. Es verlohnt sich der Mühe den dialectischen Schein, der durch die psychologische, cosmologische und theologische Idee entsteht, der Critik zu unterwerfen; und das soll in folgenden Abschnitten geschehen, die den Namen des Paralogismus, der Antinomien, und des Ideals der reinen Vernunft führen werden.

III.

(Von dem Paralogismus der reinen Vernunft.)

361. Wenn in einem Vernunftschlusse, der Form nach, gefehlt wird, nennen die Logiker diesen Fehler einen Paralogismus. Kann man nun zeigen, dass die reine Vernunft bey ihren Lehren der Psychologia rationalis einen, zwar nothwendigen, aber doch unläugbaren Fehler in der Form des Schlusses begehe; so wird dieser dialectische Schluss mit Recht ein transcendentaler Paralogismus genannt werden können.

362. Nun ist aber der einzige Gegenstand der rationalen Seelenlehre das **Ich**, in so fern es ein Gegenstand des innern Sinnes abgiebt, und als denkendes Wesen betrachtet wird. Weil nun die Seelenlehre rational, und nicht empirisch seyn soll, können wir auch von diesem Ich nichts weiter wissen wollen, als was, ohne erst Beobachtungen darüber angestellt zu haben, aus dem blossen Begriffe des **Ichs**, in so weit es bey allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann. Denn ginge man aus dem Begriffe hinaus, und nähme die Erfahrung zu Hülfe; so würde das die empirische, und nicht rationale Psychologie seyn.

363 Da giebt es dann nur vier Sätze, die aus dem Begriffe des **Ichs** folgen, und von denen wir überzeugt seyn können, dass sie das ganze Gebieth der rationalen Psychologie umfassen, da sie nach der Tafel der Categorien geordnet werden können.

364. Die vier Cardinalsätze der rationalen Psychologie lauten nähmlich:

Mein denkendes Ich ist, (existirt)

1.

Der Quantität nach

eine einzige,

2.	3.
Der Qualität nach	*Der Relation nach*
einfache	Subſtanz,

4.

Der Modalität nach.

die ſich die Dinge auſſer ſich vorſtellen kann.

365. Es kommt nun darauf an, den Schluſs zu zeigen, auf den die Vernunft dieſe vier Sätze gründet, und den Paralogismus aufzudecken, den ſie dabey begeht. Doch als Einleitung wiederholen wir nochmals, was oben ſchon ſo oft erinnert worden, daſs durch das bloſse Denken noch gar kein Object erkannt werde. Erſt dann, wenn zu dem gedachten Dinge eine Anſchauung in der Erfahrung gegeben wird, können wir ſagen, daſs wir das Ding erkennen. Daher aber erkenne ich mich ſelbſt noch nicht als denkendes Object, weil ich meiner als denkend bewuſst bin, und mich als denkend denke; ſondern ich würde mich erſt dann als denkend erkennen, wenn ich mir der Anſchauung bewuſst wäre, die mich denkt. Unſer Selbſtbewuſstſeyn giebt uns demnach gar keinen Gegenſtand; es zeigt bloſs, daſs etwas in uns beſtimmt werde, nicht aber das Beſtimmbare, nicht das,

was bestimmt wird. Das letzte wäre eigentlich das Object; und, könnten wir von diesem eine Erkenntniss haben, so hätten die Lehren der Psychologie ihre völlige Richtigkeit.

366. Gehen wir nun zur Untersuchung des Schlusses selbst über, der die Vernunft zu den erstangeführten Behauptungen (364) verleitete. Da wird sich dann finden, dass in diesem Schlusse *per sophisma figuræ dictionis* ein Paralogismus begangen werde, und daher, nach den Regeln der Logik, gar nichts, weder für noch wider die Sache, aus ihm gefolgert werden könne. Denn er lautet folgender Maassen:

Major. Was nicht anders als einzige, einfache, sich die äussern Dinge vorstellende Substanz gedacht werden kann, existirt auch als solche.

Minor. Nun kann mein denkendes Ich nicht anders als auf diese Art gedacht werden;

Conclusio. Also existirt es auch auf diese Art.

367. Dass mein denkendes Ich nicht anders als einzige, einfache, sich die äussern Dinge vorstellende Substanz gedacht werden könne, hat seine völlige Richtigkeit. Denn im Grunde sind das lauter identische Sätze. So weit ich mir nähmlich

meines denkenden Ichs bewuſst bin, und es denke, es muſs 1° als ein einziges gedacht werden, weil mein Selbſtbewuſstſeyn zu allen Zeiten als das Nähmliche gedacht wird; 2° als einfach, weil mein Selbſtbewuſstſeyn nicht aus Theilen beſtehend gedacht werden kann, wenn es immer mein Selbſtbewuſstſeyn bleiben ſoll; 3° als Subſtanz, weil mein Selbſtbewuſstſeyn als ein unbedingtes Subject gedacht werden muſs; und 4° als ſich die äuſſern Dinge vorſtellend, weil eben dadurch mein Selbſtbewuſstſeyn als denkend gedacht wird.

368. Wenn aber dieſer Schluſs, in ſeinem Schluſsſatze, von der Art wie etwas gedacht wird, auf die Art wie es exiſtirt, ſchlieſst, ſo begeht er einen Paralogimus. Denn der Mittelbegriff wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Im Oberſatze heiſst denken ſo viel als erkennen, indem man nur dann, von der Denkbarkeit eines Dinges auf ſeine Exiſtenz zu ſchlieſsen, berechtigt iſt, wenn man das Ding erkennt, d. h. Anſchauung und Begriff von ihm hat. Hingegen bedeutet denken im Unterſatze das bloſse Denken, den Begriff allein. Denn nur dieſs ſagt mir mein Selbſtbewuſstſeyn aus. Es lehrt mich, daſs in allen Urtheilen, weil in ihn das Ich denke einfliesſt, Ich das beſtimmende Subject ſey. Wen ich

aber dadurch bestimme, das **bestimmbare Object** erkenne ich gar nicht; denn sonst müßste ich eine Anschauung von ihm haben, welches doch nicht statt findet.

369. Ja, der Satz: **ich denke mich** als Substanz, auf den die Psychologie sich zu stützen vermeynt, sagt gerade etwas aus, das zu ihrer Zernichtung beyträgt. Denn sobald wir sagen **ich** denke **mich**, trennen wir das Denkende von dem, was gedacht wird: hier so gut, als wenn wir sagten Cajus denkt Paulus. Und da bleibt noch die Frage zu beantworten: kann das denkende, bestimmbare Ich nicht auf andere Art **existiren**, als das gedachte, bestimmende Ich gedacht werden muss. So muss, in der Astronomie, der ganze Sonnenkörper als ein einfacher, mathematischer Punct **gedacht** werden, wenn man seine Bewegung berechnet, und doch existirt er nicht als einfacher Punct.

370. Die rationale Seelenlehre, die ihre Sätze bloss aus dem Begriffe herleiten muss, und keine Erfahrung in ihren Beweisen mit einfliessen lassen darf, kann auch daher unsere **Selbsterkenntniss** nicht vermehren. Sie kann uns bloss zeigen, dass die vier oben (364) erwähnten Satze, erwiesen werden müssten, wenn

wir eine, jetzt nur trancendentale, Erkenntniſs unſeres Ichs haben wollten. Da aber dieſe Sätze, weder pro, noch contra erwieſen werden können, indem bey allen Beweiſen nicht von dem beſtimmbaren, ſondern nur dem beſtimmenden Ich die Rede ſeyn kann, (368) ſo läſst ſich über dieſen Punct gar nichts entſcheiden; und alles, was man pro und contra darüber zu behaupten glaubt, wird auf bloſse Vernünfteleyen hinauslaufen.

371. Carteſius ſuchte zwar den Oberſatz (366) aus einem unmittelbaren Schluſsſatze herzuleiten, und ſolchergeſtalt die Denkbarkeit meines denkenden Ichs, mit ſeiner Exiſtenz für identiſch zu halten. Er ſchloſs nähmlich: *cogito, ergo ſum*. Denn ſobald man ſagt: ich denke, heiſst dieſs, logiſch aufgelöſt: ich bin denkend; und demnach ſcheinen alle Sätze, die wir oben als unerwieſen verwarfen, ſtreng erwieſen zu ſeyn. Ich denke mich als Subſtanz, heiſst ich bin, mich als Subſtanz denkend, u. ſ. w.

372. Ueberlegt man es aber genau, ſo ſieht man, daſs dieſer ganze Beweis auf der innern Empfindung beruhet, und daher aus empiriſchen, nicht bloſs rationalen Gründen hergenommen worden iſt. Denn das Cogito, ſagt aus: ich empfinde, daſs

ich mich ſtets als denkend denke. — Aber auſſer dieſem wird auch hier ſtillſchweigend eingeräumt, daſs das Etwas, welches wir Ich nennen, und das mich als denkend denkt, verſchieden von dem ſey, das als denkend gedacht wird; und ſo iſt dieſer Beweis den obigen Schwierigkeiten ebenfalls unterworfen.

373. Aus dem bisher Geſagten erhellet, daſs der Fehler, worauf ſich der transcendentale Paralogismus ſtützt, lediglich auf der Verwirklichung einer Idee beruhe. Wahr iſt es nähmlich allerdings, daſs wir, vermöge der Forderung der Vernunft, (321) etwas annehmen müſſen, das als unbedingtes Subject gelte, und daſs dieſe Forderung befriedigt werde, wenn wir unſer denkendes Ich dafür gelten laſſen. Um unſere, vom Verſtande vorgelegten Sätze zu einer Vernunfteinheit zu bringen, um unſere Erkenntniſs vollſtändig zu machen, iſt es, vermöge der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Vernunft, für uns nothwendig, ein ſolches Ich als Idee zuzugeben. Da aber dieſe Nothwendigkeit ſich nur auf uns bezieht; ſo giebt ſie der gedachten Idee, auch nur eine ſubjective Exiſtenz: und es iſt die Frage noch zu beantworten, ob ein ſolches Weſen, auſſer aller Erfahrung, auch an und

für ſich, objective wirklich ſey, oder nicht. Wir können hierüber eben ſo wenig entſcheiden, als über das Daſeyn des Raumes; und hier wegen des beſondern Umſtandes noch weniger, weil durch das Denken der Idee, gar kein Object für die Anſchauung gegeben wird: da hingegen der Raum doch wenigſtens objective Gültigkeit für uns hat, (68) weil durch ihn Objecte von uns angeſchauet werden.

FUNFZEHNTE VORLESUNG.

IV.

(Von den Antinomien der reinen Vernunft.)

374. Wir haben uns bisher bemühet, den Schein des dialectiſchen Schluſses, den wir Paralogismus der reinen Vernunft nannten, zu zeigen. Bey allem dem aber bleibt dieſer Schein, und zwar ſtets auf der Seite des Pnevmatismus. — Er bleibt, weil das beſtimmbare Ich, mit dem beſtimmenden Ich zuſammen zu flieſsen ſcheint, und die ſubjective Gültigkeit des letzten, für die objective Gültigkeit des erſtern, ſehr leicht genommen wird. Es iſt äuſſerſt ſchwer, das denkende Ich vom

Gedachten zu trennen, nicht eins mit dem andern zu verwechſeln, und daher der Idee Wirklichkeit zu geben.

375. Er bleibt aber ſtets auf der Seite des Pnevmatismus, oder der Behauptung, daſs unſer denkendes Ich eine Subſtanz ſey, weil der Gegenſatz gar keinen vernünftigen Grund aufzuweiſen hat. Daſs die Vernunft nach einen unbedingten Subject ſtrebe, iſt ein Factum; daſs dieſs Streben, nur durch die Annahme der Subſtanzialität unſeres denkenden Ichs, befriedigt werde, haben wir erwieſen. (344) Folglich wird der dieſe Sätze geradezu läugnen wollte, uns die ganze Forderung der Vernunft nach Einheit, abſtreiten müſſen; welches er, ſobald er ſich eines Schluſses bedient, um ſeinen Satz zu behaupten, als vernünftiger Menſch, wohl nicht, ohne ſich zu widerſprechen, thun kann. Jeder Satz, durch einen Schluſs herausgebracht, zeigt ſchon dieſs Hinſtreben der Vernunft nach der Idee an, (333. ſeq.)

376. Hingegen bey der Forderung der Vernunft nach der Idee von einer vollſtändig unbedingten Vorausſetzung, die wir oben (340) durch das Verfahren der Vernunft bey hypothetiſchen Sätzen entdeckten — bey dieſer Forderung wird es

ſich bald zeigen, daſs die Vernunft nicht bloſs bey Einem Satze ſtehen bleibe, ſondern ſtets mit ſich ſelbſt im Streite ſey, und Gründe für und wider die Sache, mit gleichem Rechte anführe, ohne dadurch der Befriedigung ihres Wunſches den mindeſten Abbruch zu thun. Deſshalb werden wir auch dieſe dialectiſchen Schlüſse die Antinomien (Gegenſätze) der reinnen Vernunft nennen.

377. Wie wir ſchon oben bemerkt haben (352. 356) entſteht aus der Verwirklichung der, von der Vernunft geſuchten Idee, bey hypothetiſchen Schlüſſen, der dialectiſche Schein in der rationalen Cosmologie. Die Antinomien (376) werden daher alle cosmologiſchen Inhalts ſeyn.

378. Und hier zeigt ſich nun die Anwendung der oben (346) beygebrachten Bemerkung. Denn da es, wie wir in der angeführten Stelle geſehen haben, der Vernunft nur darum zu thun iſt, die Reihe der Bedingungen *à parte priori*, aber nicht *à parte poſteriori* bis zur Totalität fortzuſetzen; ſo wird ſie ſich auch bey den cosmologiſchen Schlüſſen nur darum bekümmern, die Urſache von der Urſache, und ſo weiter bis zur Totalität, nicht aber die Folge von der Folge zu ſuchen. Und dieſs iſt auch ganz natürlich. Denn um die Fol-

ge begreifen, und nach Vernunftgründen einsehen zu können, muss der Vernunft die Ursache gegeben werden; aber um die Folge zu begreifen, braucht sie nicht zu wissen, was daraus folgen wird.

379. Diejenige Beschäftigung der Vernunft also, wodurch sie die Totalität der Voraussetzungen, als Bedingungen des Gegebnen fordert, soll, weil sie bloss *in antecedentia* geht, regressive Synthesis heissen; sollte sie aber auch die Totalität der Fortsetzungen, als Folgen des Bedingten, fordern, so würde sie, weil sie bloss *in consequentia* geht, die progressive Synthesis heissen müssen.

V.

380. Lasst uns nun die transcendentale cosmologische Idee, nach der Tafel der Categorten, erwägen, in so fern sie Antinomien liefert. Da finden wir nun, nach der Categorie Quantität, dass Raum und Zeit, als ursprüngliche Quanta unserer Anschauung, auf eine solche Antinomie führen werden. Denn jede gegenwärtige Zeit, ist Bedingung der Folgenden: diese kann nicht entstehen, wofern nicht die jetzige war. Die Gegenwärtige, als bedingte Zeit, setzt demnach die Vergangene, als

ihre Bedingung, stets voraus. Daher wird die Vernunft, die nach Totalität der Voraussetzungen strebt, von Zeit zu Zeit immer mehr rückwärts schreiten, und das Ganze der verlaufnen Zeit als gegeben verlangen, wenn sie den gegenwärtigen Augenblick als möglich denken soll. Heute setzt gestern, als seine Bedingung; gestern setzt vorgestern, und so weiter ohne Ende voraus.

381. Mit der Zukunft verhält es sich bey weitem nicht so: von der Bedingung braucht die Vernunft zu dem Bedingten nicht herabzusteigen; denn sie kann die erste ohne das zweyte recht gut begreifen. (346) Daher läſst sich auch die gegenwärtige Zeit sehr gut ohne die zukünftige denken; und die Vernunft fordert auch demnach nicht das Ganze der zukünftigen Zeit als gegeben, um den gegenwärtigen Augenblick als möglich anzusehen; die Synthesis ist hier, in Betracht der Zeit, bloſs regressive. (379)

382. Hingegen verlangt die Vernunft eine absolute Totalität des Raumes, nach allen Seiten, und die gesuchte Synthesis, (379) ist in Betracht des Raumes, sowohl progressive, als regressive. Denn sobald ich mir den Raum vorstelle, muſs ich mir ihn als meſsbar vorstellen; oder mit

andern Worten, wenn etwas auſſer mir nach einem andern Orte, z. B. meinem Standorte kommen will, muſs dieſs ſtets ſucceſſive, in der Zeit, geſchehen. Es muſs erst der entferntere Raum zurückgelegt werden, ehe der Körper dann in den nähern kommen kann. Der entferntere Raum, wird daher auch ſtets einer längeren vergangenen Zeit entſprechen, indeſs der näher gelegne Raum, der jüngern Zeit entſpricht. Wenn ich ſage: ich habe achtzig Meilen, in vier Tagen zurückgelegt, ſo ſind die erſten zwanzig Meilen auch vor vier Tagen, die zweyten zwanzig Meilen vor drey Tagen u. ſ. w. zurückgelegt worden. Alſo; ſo wie die ältere Zeit die Bedingung der jüngern iſt, eben ſo iſt auch der entferntere Raum die Bedingung des näher gelegnen: man kann nicht näher kommen, wenn man noch nicht das weitere durchgangen iſt. Da aber bey dem Raume dieſe Bedingung von allen Seiten ſtatt findet, und das, was von einer, nach Oſten zu, gelegnen Entfernung wahr iſt, auch von jeder Richtung gilt; ſo fordert die Vernunft, bey dem Raume, Totalität der Bedingung nach allen Seiten.

383. Auch ſo giebt es, nach der Categorie der Qualität, ebenfalls eine trans-

cendentale cosmologische Idee. Denn da das Reale, als die Materie der Empfindung, nicht eher als Realität vorgestellt werden kann, bis ich mir sie aus Theilen bestehend vorstelle; (161) so machen, in meiner Vorstellung wenigstens, die Theile die Bedingung aus, wodurch das Bedingte, das Ganze nähmlich, möglich wird. Dieses gilt aber von jedem noch so kleinen Theile: es wird alle Mahl aus Theilen bestehend gedacht werden, und solcher Gestalt durch seine Theile bedingt seyn, da hingegen die Theile als dessen Bedingung vorausgesetzt werden. Da nun die Vernunft auf Totalität der Voraussetzungen dringt, so wird sie ebenfalls eine Idee brauchen, zur Beantwortung ihrer Frage über Theilbarkeit der Materie.

384. Unter dem Titel der Relation, liefert uns die Categorie Causalität ebenfalls Stoff zu einer transcendentalen Idee. Denn da die Ursache stets die Bedingung, die Wirkung aber das Bedingte ist; so verlangt die Vernunft auch hier Totalität der Voraussetzungen, um zu sehen, ob es nicht Eine Ursache gebe, die nicht abermahls Wirkung einer andern ist.

385. Endlich führt das Zufällige im Daseyn, als eine unter dem Titel

der Modalität enthaltene Categorie, ebenfalls auf eine transcendentale, cosmologische Idee. Denn alles Zufällige setzt etwas Nothwendiges, dieses abermahls etwas Nothwendigeres voraus, bis wir auf etwas stoſsen, das absolut nothwendig ist, mit dem die Reihe schlieſst, und die Forderung der Vernunft nach Totalität der Voraussetzungen befriedigt wird.

VI.

386. Nehmen wir das zusammen, so erhellet, daſs es nur vier cosmologische Ideen giebt. Nähmlich:

1°. Nach der Categorie der Quantität, fordert die Vernunft Totalität der Erscheinungen in Zeit und Raum. (380. 382.)

2°. Nach der Categorie der Qualität, fordert die Vernunft Totalität der Theilbarkeit des Realen in den Erscheinungen. (383)

3°. Nach der Categorie der Relation, fordert die Vernunft Totalität der Ursachen in Entstehung der Erscheinungen. (384) Und

4°. nach der Categorie der Modalität, fordert die Vernunft Totalität des Nothwendigen für das Zufällige der Erscheinungen. (385)

387. Nun giebt es aber zwey Arten sich diese Totalität vorzustellen, und daher auch zwey Wege die Forderung der Vernunft zu befriedigen. Entweder man sagt: die Glieder der Reihe sind alle, (jedes für sich nähmlich ist) bedingt, aber das Unbedingte ist das Gesammte der Reihe selbst: diess selbst setze keine weitere Bedingung voraus. Oder man sagt: die Glieder der Reihe sind alle ausser Eins bedingt, und nur diess Eine sey unbedingt. So ist in einer Zahlenreihe, z. B. 1. 2. 4. 8. &c. jedes Glied bedingt, denn es hängt von dem vorigen ab, und ist stets = 2 Mahl dem Vorigen. Die Reihe selbst aber ist, wenigstens in Betracht dieses Gesetzes, unbedingt; denn das Gesammte der Reihe ist kein Product aus der Zahl 2 und irgend einem Gliede in der Reihe. Hingegen hängen, in einem wohlgeordneten monarchischen Staate, die untern Beamten stets von den Obern, bis endlich in aufsteigender Reihe, vom Regenten ab, der allein, obgleich Glied der Reihe, unbedingt ist, und Totalität giebt.

388. Da also die Vernunft zwey Wege vor sich hat, ihre Forderung nach Totalität zu befriedigen; (387) so müssen auch, je nachdem sie diesen oder jenen Weg einschlägt, entgegengesetzte Resultate ent-

ſpringen, welches unſere Antinomien ſeyn werden.

389. Nimmt man nähmlich zur Befriedigung der Vernunftforderung nach Totalität an, daſs Ein Glied in der Reihe unbedingt ſey; ſo hat die Welt, 1° der Zeit nach einen Anfang, dem Raume nach, eine Grenze; ſo gerathen wir 2° bey Theilung der Materie auf das Einfache; ſo muſs es 3° irgend etwas geben, das zu ſeinen Handlungen keine Urſache braucht, und nach Freyheit wirkt; ſo muſs endlich 4° etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren. Denn durch alle dieſe Annahmen wird die Reihe beſchloſſen durch etwas, das in ihr liegt, und ſolcher Geſtalt die Totalität zu Stande gebracht.

390. Hingegen muſs, nach der andern Annahme, (387) zu Folge der kein Glied in der Reihe, ſondern die Reihe ſelbſt unbedingt iſt, gerade von der Vernunft das Entgegengeſetzte behauptet werden. Denn nun läuft die Reihe ſtets von Bedingung zu Bedingung fort, und die Welt hat 1° der Zeit nach keinen Anfang, dem Raume nach keine Grenze; wir gerathen in der Welt 2° bey Theilung der Materie auf kein Einfaches; es exiſtirt in der Natur 3° nichts

das nach unbedingter Freyheit wirkte; und es giebt 4° in der Natur nichts unbedingt Nothwendiges.

391. Ehe wir diese Vorlesung beschliessen, und die Auseinandersetzung der Antinomien selbst vornehmen, müssen wir folgende Bemerkung mittheilen. Die Ausdrücke Welt und Natur sagen fast das Nähmliche: man spricht sowohl von der ganzen Welt, als der ganzen Natur, und versteht fast einerley darunter. Nur findet doch dieser Unterschied statt. Wenn wir von der Welt sprechen, denken wir uns das Gesammte der Erscheinungen als ein Ganzes, das aus extensiven Theilen besteht, und betrachten solcher Gestalt die Welt als das Aggregat dieser Theile. Hingegen heisst der Ausdruck der gesammten Natur, nicht sowohl ein Aggregat von extensiven Theilen, als vielmehr intensiven Kräften. Man sagt alle Weltkörper, und die Kräfte der Natur.

392. Dem zu Folge werden auch die cosmologischen Ideen sich in zwey Classen abtheilen lassen. In so fern die Vernunft nähmlich eine Totalitat der Erscheinungen in Raum und Zeit, (386. 1°) oder Totalität der Theilbarkeit der Erscheinungen (ibi. 2°) fordert, stellt man sich die

Erſcheinungen als extenſive Gröſsen, und die Totalität als deren Aggregat vor. Daher wird die dahin einſchlagende cosmologiſche Idee, ein transcendentaler Weltbegriff (391) heiſſen können. Hingegen in ſo fern die Vernunft eine Totalität in den Urſachen, (386. 3°) oder dem Nothwendigen (*ibi.* 4°) fordert, ſtellen wir uns das Ganze bloſs als einen Innbegriff von Kräften vor, und die dahin einſchlagende Idee ſoll ein transcendentaler Naturbegriff heiſſen. (391)

SECHSZEHNTE VORLESUNG.

I.

(Von der Antithetik der reinen Vernunft.)

393. Wenn zwey, dem Scheine nach, dogmatiſche Sätze für und wider die nähmliche Behauptung, mit gleichem Fuge aufgeſtellt werden können; ſo heiſst der Innbegriff dieſer Sätze Antithetik.

394. Giebt es nun wirklich ſolche Antinomien, (376) ſo muſs bey denſelben unterſucht werden: 1° welches ſie ſeyn? 2° woher ſie entſtehen? und 3° wie ſie aufgelöſt werden können? — Zuerſt alſo

von den Sätzen, welche Antinomien enthalten.

(Der ersten Antinomie Thesis.)

395. Es giebt, der Zeit nach, einen Welt-Anfang, und dem Raume nach, eine Weltgrenze.

396. Was das erste betrifft, so wird man sehen, daſs das Entgegengesetzte anzunehmen, auf eine Ungereimtheit führe. Denn hätte die Welt der Zeit nach, keinen Anfang gehabt, so müſste vor jeder bestimmten Zeit, vor dem jetzigen Augenblick etwa, eine unendliche Zeit vorhergegangen seyn. Nun ist es der Natur des Unendlichen gemäſs, daſs es nie vollendet wird: man muſs sich dasselbe stets gröſser und gröſser denken; und wenn uns die Einbildungskraft sagt: hier ist das Ende, heiſst uns die Vernunft noch weiter fortgehen. Folglich wenn wir von dem jetzigen Zeitpunct anfangen zurückzuzählen, werden wir nie auf einen Punct in der vergangenen Zeit stoſsen, bey dem wir stehen bleiben könnten, um solcher Gestalt das Alter der Welt durch irgend eine Zahl auszudrücken. Die noch so groſse, aber immer endliche Zahl würde, zu diesem Behufe, noch stets zu klein seyn. Daher aber auch umgekehrt, werden wir, ohne

die Annahme eines Anfangs, nie auf den jetzigen Zeitpunct kommen können. Denn da wir, wenn wir von dem jetzigen Zeitpuncte zu zählen anfingen, nie das andere Ende erreichen würden, so könnten wir eben so wenig, von dem unendlich entlegnen Zeitpuncte an gerechnet, auf den jetzigen gelangen. Es ist von jetzt bis zum unendlichen Anfange eben so weit, als von ihm zum jetzigen. Nun sind wir aber doch zu dem jetzigen gelangt. Folglich muſs die Welt, der Zeit nach, nicht unendlich seyn, muſs einen Anfang haben.

397. Aus diesem Beweise (396) folgt nun auch der zweyte Theil unserer Thesis, daſs nähmlich die Welt, dem Raume nach, eine Grenze habe. Denn wenn die Welt keine Grenzen hätte, so müſste der mit Dingen angefüllte Raum, unendlich seyn. Nun aber wird, vermöge des innern Sinnes, der gröſsere Raum von dem kleinern nur dadurch unterschieden, daſs dieser eine kleinere Zeit zum Anschauen braucht, als jener. Wenn daher der Raum unendlich ist, muſs auch die Zeit in der er angeschauet, und die Aufzählung, der in ihm enthaltenen Gegenstände, vollbracht werden kann, unendlich seyn. Dieſs aber ist schon oben (396) als falsch erkannt worden. Folglich kann auch der Raum

der Welt nicht unendlich seyn; und sie muss dem Raume nach, eine Grenze haben.

(Der ersten Antinomie Antithesis.)

398. Es giebt, der Zeit nach, keinen Weltanfang, und dem Raume nach, keine Weltgrenze.

399. Auch hier führt der Gegensatz auf eine Ungereimtheit. Denn hätte die Welt, zu irgend einer Zeit, ihren Anfang genommen, so müsste vor ihrem Entstehen eine Zeit vorhergegangen seyn, in der sie nicht war, in der sich auch daher gar nichts zugetragen hätte, und in der demnach auch kein Theil von dem andern unterschieden werden konnte: — kurz, eine an Begebenheiten völlig leere Zeit. In dieser Zeit enthält aber kein Zeitpunct, einen durch menschliche Vernunft einzusehenden Grund, wesshalb die Welt just in ihm, und nicht in einem andern entstanden seyn soll. Welchen Zeitpunct man daher für denjenigen annehmen wollte, in dem der Anfang der Welt vor sich gegangen seyn soll, wäre stets ohne zureichendem Grund angenommen. Nun aber muss alles einen zureichenden Grund haben. Daher werde ich keinen Zeitpunct zum Anfange der Welt bestimmen kön-

nen, und folglich war ſie zu aller Zeit da.

400, Das nähmliche gilt von dem zweyten Theile unſerer Antitheſis, (298) daſs die Welt auch dem Raume nach, keine Grenze habe. Denn hätte die Welt eine Grenze im Raume, ſo müſste jenſeits dieſer Grenze, ein von allen Dingen leerer, durchdringlicher Raum vorhanden ſeyn. In jedem Puncte dieſes Raumes könnten daher Körper ſeyn, ohne daſs wir uns einen Grund angeben könnten, weſshalb die Körper juſt da anfangen, wo ſie anfangen, und der hinter ihnen gelegne Raum leer geblieben iſt. Folglich wo man immer die Weltgrenze verſetzen wollte, wird man ſie ſtets noch weiter verſchieben können. Dieſs iſt aber gerade die Eigenſchaft des Un endlichen; und folglich hat die Welt keine Grenze.

(Der zweyten Antinomie Theſis.)

401. Die Theilung der Materie geht nicht ins Unendliche, ſondern man geräth endlich auf einfache Subſtanzen: ſo daſs alles, was exiſtirt, bloſs aus einfachen Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt.

402. Aus dem Gegenſatze, der auf einen Widerſpruch führt, wird man die

Wahrheit unserer Behauptung leicht einsehen. Denn man nehme an, man komme nie auf einfache Substanzen; so müsste jeder, noch so kleine Theil der Materie, abermahls theilbar seyn. Denkt man daher alle Zusammensetzung hinweg, so giebt es, nicht nur kein zusammengesetztes Ding, sondern, der Annahme zu Folge, auch kein Einfaches. Folglich müssten die zusammengesetzten Dinge, deren es doch wirklich welche giebt, aus einem vielmahl wiederholten Nichts, einem Multiplo von Nichts, bestehen, welches ungereimt ist. Das war der erste Theil unseres Satzes.

403. Besteht aber alles aus einfachen Theilen; (402) so ist auch alles, was existirt, bloss einfach, und ihre Zusammensetzung betrifft nur ihren äussern Zustand.

(Der zweyten Antinomie Antithesis.)

404. Die Theilung der Materie geht ins Unendliche, und es existirt gar keine einfache Substanz.

405. Auch hier führt der Gegensatz auf einen Widerspruch. Denn wollte man das Gegentheil behaupten, so müsste man annehmen, die zusammengesetzten Substanzen, beständen aus einfachen Theilen.

Nun nimmt jedes Zusammengesetzte einen Raum ein; und dieser ist, als eine stetige Gröſse, ins unendliche theilbar: (206) jeder noch so kleine Raum besteht abermahls aus Räumen, kann noch ferner getheilt werden. Daher aber würde, wenn man bey der Theilung der Materie endlich aufs Einfache käme, dieses Einfache einen Raum einnehmen. Aber was einen Raum einnimmt, hat wirkliche Theile ausser einander. Folglich müſste auch das Einfache, Theile ausser einander haben; und man widerspräche sich selbst, wenn man es für einfach ausgeben wollte.

406. Kann uns demnach keine Erfahrung gegeben werden, die uns die Existenz des Einfachen begreiflich macht; so giebt es auch in der Sinnenwelt, als dem Innbegriff aller möglichen Erfahrung, nichts Einfaches. Welches das zweyte war.

(Der dritten Antinomie Thesis.)

407. Die Verbindung nach Wirkung und Ursache, als bloſses Naturgesetz, ist nicht hinreichend die Weltbegebenheiten zu erklären; sondern man muſs eine Ursache annehmen, die nach völliger Freyheit wirkt, und nicht abermahls Wirkung einer andern Ursache ist.

408. Der Grund zu dieser Behauptung ist einleuchtend. Denn sobald man das Gegentheil annähme, daſs nähmlich alles nach Wirkung und Ursache geschieht, und zwar so, wie es bloſses Naturgesetz ist; so läuft diese Reihe von Wirkungen und Ursachen ins Unendliche fort, ohne daſs man je auf eine oberste Ursache stöſst, die nicht dem Gesetze der Natur gemäſs, nicht abermahls Wirkung einer frühern Ursache gewesen wäre. Nun wird alles, was die Causalität betrifft, in der Zeit angeschauet: so daſs die Ursache früher in der Zeit, als ihre Wirkung gedacht werden muſs. Daher müſste, zur Möglichkeit dieser unendlichen Reihe von Wirkungen und Ursachen, auch eine unendliche Zeit abgelaufen seyn: die Welt müſste, der Zeit nach, keinen Anfang gehabt haben; welches aber nach der Thesis der ersten Antinomie, (396) als falsch erwiesen worden.

409. Daher aber muſs man Eine Ursache annehmen, die nicht weiter Wirkung einer höhern Ursache, sondern selbst vermögend ist, die Weltbegebenheiten, unbedingt anzufangen. Eine solche Ursache könnte aber nicht an die Nothwendigkeit der Causalität, als Naturgesetz, gebunden seyn; denn sonst bedürfte sie abermahls eine andere Ursache ihres Ent-

ſtehens. Folglich muſs ſie die Eigenſchaft beſitzen, die man abſolute Freyheit, im Gegenſatze von Naturnothwendigkeit, nennt.

(Der dritten Antinomie Antitheſis.)

410. Die Verbindung nach Wirkung und Urſache; als Naturgeſetz, geht ins Unendliche fort; und die Annahme einer völlig nach Freyheit wirkenden, oder dieſem Geſetze nicht unterworfenen Urſache, iſt unmöglich.

411. Auch hiervon läſst ſich der Beweis leicht führen. Denn wenn man annähme, es gäbe eine ſolche nach Freyheit wirkende, letzte Urſache; ſo könnte vor dieſer Urſache kein zu den Weltbegebenheiten gehöriges Ding exiſtirt haben, indem mit ihr die Weltbegebenheiten zuerſt angefangen haben ſollen. Nun hat man nur zwey Wege vor ſich, um die Frage zu beantworten: wann hat dieſe erſte Urſache, als Urſache zu den Weltbegebenheiten, exiſtirt. Entweder man nimmt an, ſie habe vor dem Anfange der Weltbegebenheiten zu aller, d. h. unendlicher Zeit exiſtirt; oder ſie habe erſt zu irgend einer endlichen Zeit, als Urſache zu exiſtiren, (zu wirken) angefangen.

Nun aber erfolgt die Wirkung alſobald, als die Urſache da iſt. Folglich müſste, im erſten Falle, die Wirkung dieſer Urſache, müſsten die Weltbegebenheiten, zu allen Zeiten geweſen ſeyn. Was wäre das aber anders, als die Behauptung, daſs das Geſetz der Cauſalität in einer unendlichen Reihe fortliefe, die immer gröſser gedacht werden müſste, ohne je zu der freyen Urſache zu kommen. Im zweytem Falle, nach welchem man annimmt, daſs die freye Urſache zu irgend einer Zeit angefangen habe zu wirken, müſsten auch die Weltbegebenheiten, der Zeit nach, einen Anfang gehabt haben, welches ſchon in der Antitheſis der erſten Antinomie (399) widerlegt worden iſt.

412. Folglich ſtöſst man nie auf eine freye Urſache, ſondern das Geſetz der Natur geht ins Unendliche, von Wirkung zu Urſachen, ſtets fort.

(Der vierten Antinomie Theſis.)

413. Zu der Welt gehört etwas, das als ſchlechthin nothwendiges Weſen exiſtirt, und entweder ein Theil der Welt, oder ihre Urſache iſt.

414. In der That wenn gar nichts Nothwendiges exiſtirte, ſo wäre alles, was in der Welt geſchieht, ſchlechthin zufällig:

kein Ding, kein Zuſtand in der Welt müſste auf irgend eine beſtimmte Art, ſondern alles könnte auf unendlich viele Arten exiſtiren. Nun muſs das, was auf unendlich viele Arten exiſtiren kann, als bloſs veränderlich gedacht werden, indem ihm keine Art der Exiſtenz beharrlich zukommt. Es exiſtirt daher nur das Veränderliche in der Welt, das gar kein Beharrliches zu ſeinem Grunde hat. Wenn man demnach anfängt von den unendlichen Veränderungen, die exiſtiren könnten, einige hinwegzudenken, um nur die zu behalten, die wirklich exiſtiren; ſo müſste dieſs Hinwegdenken mit allen geſchehen, indem man gar keinen Grund hat, einige von dieſen Veränderlichkeiten auszuſcliefsen. Denn ſelbſt das, was mich die Erfahrung lehrt, iſt nicht nothwendig, weil es der Annahme zu Folge nichts Nothwendiges giebt. Folglich, wenn man ſich wirklich alle Veränderungen, als das Zufällige wegdenkt, bleibt gar nichts übrig das noch exiſtirt, da nichts Beharrliches, da keine Subſtanz exiſtiren ſoll. Die Welt würde demnach aus Nichts, oder einem Multipulo von Nichts beſtehen, welches ungereimt iſt.

415. Folglich muſs etwas Nothwendiges bey jedem Veränderlichen zu Grun-

de liegen, und zur Sinnenwelt gehören. Denn läge es auſſer derſelben, und wäre weder ihre Urſache, noch ein Theil von ihr, ſo müſste dieſes Nothwendige auch auſſer der Zeit liegen, indem alles, was zur Sinnenwelt gehört, in der Zeit geſchieht. Daher aber würden die Zufälligkeiten in der Welt, die von dieſem auſſerzeitlichen Nothwendigen ihr Daſeyn ableiten müſſen, (414) in der Zeit ohne Ende fortgehen, indem das Nothwendige auſſer der Zeit liegt, und alſo nicht die Zeitreihe ſchlieſst. Was hieſse das aber anders, als daſs die Welt der Zeit nach keinen Anfang hat, welches ſchon in der Theſis der erſten Antinomie widerlegt worden iſt. (395)

(Der vierten Antinomie Antitheſis.)

416. Weder in, noch auſſer der Welt, exiſtirt etwas ſchlechthin Nothwendiges, als Urſache des Zufälligen.

417. Gäbe es in der Welt ein ſolches Nothwendiges, ſo könnte daſſelbe nur auf zweyerley Art gedacht werden. Entweder als ein Weſen, das für ſich ſchlechthin nothwendig exiſtirt, und mit und von dem die Zufälligkeiten in der Welt angefangen haben; oder als das Geſammte der ganzen Maſſe der in der Welt befindli-

chen Zufälligkeiten. Im ersten Falle müsste die Welt, der Zeit nach, einen Anfang gehabt haben, welches schon oben in der Antithesis der ersten Antinomie (398) widerlegt worden. Im zweyten Falle wäre zwar jede besondere Begebenheit in der Welt zufällig, aber das Ganze sollte nothwendig seyn. Nun aber besteht doch das Ganze bloss aus dem Aggregat der Theile; und, da diese zufällig sind, so ist es ungereimt, das Ganze für nothwendig ausgeben zu wollen.

418. Also bliebe noch die Möglichkeit, dass das Nothwendige ausser der Welt existiren sollte. Wenn nun die Zufälligkeiten in der Welt, von ihm abgeleitet werden sollen, so muss von ihm die Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Welt, ihren Anfang nehmen. Da nun die erste in der Welt sich zutragende Begebenheit, als die erste Wirkung des Nothwendigen zu betrachten ist, und alles, was in der Welt geschieht, in der Zeit vorgeht; so müsste auch das Nothwendige, als die Ursache dieser ersten Wirkung, ebenfalls in der Zeit seyn, indem jede Wirkung mit ihrer Ursache zugleich existirt. Was aber in der Zeit ist, gehört zur Welt, welches der Annahme widerspricht, dass das Nothwendige ausser der Welt liegen soll.

II.

Von dem Interesse der reinen Vernunft bey diesen Antinomien.

419. Wir haben nun die vier Antinomien der reinen Venunft vorgelegt, und gesehen, daſs die Vernunft bey den, aus den cosmologiſchen Ideen gezognen dialectiſchen Schlüſſen, mit ſich ſelbſt in Streit gerathe. Es liegt uns noch ob zu zeigen, woher dieſer Streit entſtanden, und wie er zu heben ſey.

420. Ehe wir aber dieſs Geſchäft vornehmen, wollen wir noch vorher die Frage beantworten: mit welcher Partey der Menſch es, ohne Rückſicht auf Gründe, wohl am liebſten halten möchte?

421. Um uns kürzer auszudrücken, wollen wir jeder Partey einen Namen geben. Die Vertheidiger der Theſis nennt man, weil ſie zur Erklärung der Welterſcheinungen Dinge annehmen, die nicht abermahls zu den Erſcheinungen gehören, Dogmatisten. Die Vertheidiger der Antitheſis hingegen, die die Frage nur verſchieben, und ſolcher Geſtalt bey den Erſcheinungen ſtehen bleiben, um eine mit der andern zu erklären, ſollen Empiristen heiſſen.

422. Demnach machen die Lehren der Thesis den **Dogmatismus**, und die der Antithesis den **Empirismus der reinen Vernunft** aus.

423. Nun ist es gewiss, dass der Dogmatismus der reinen Vernunft, (422) uns drey Vortheile darbietet, die der Empirismus nicht aufzuweisen hat.

1°. Wenn alles aus einfachen Substanzen besteht, (401) so gehört mein denkendes Ich auch dazu; und es ist, als etwas Einfaches, unzerstörbar, unverweslich, unsterblich. Wenn ferner eine nothwendige, (413) freye Weltursache (407) existirt; so haben wir die tröstende Hoffnung, dass sie alles, nach ihrer vollkommenen Einsicht, werde eingerichtet haben, und unsere Glückseligkeit hienieden sowohl, als jenseits des Grabes befördern werde. Diess ist ein zu hohes practisches Interesse der Vernunft, als dass es uns nicht zur Annahme des Dogmatismus geneigt machen sollte.

2° Wenn, wie der Dogmatismus lehrt, die Welt der Zeit und dem Raume nach, einen Anfang hat, (395) wenn es einfache Substanzen, und eine nothwendige, freye Ursache alles Daseyns in der Welt giebt; so können wir die

ganze Kette der in der Welt vorhandenen Verbindungen, mit einem Blicke überſehen: alle unſere Fragen, über dieſe Puncte, bekommen eine befriedigende Antwort. Wo hört das Räumliche und Zeitliche der Weltbegebenheiten auf? Bey der Weltgrenze. Wie weit läſst ſich die Theilbarkeit der Materie treiben? Bis zu den einfachen Subſtanzen. Woher entſtehen die Wirkungen und Zufälligkeiten in der Welt? Von der erſten, nothwendigen und freyen Urſache. Man hat hier ein Ganzes: indeſs der Empirismus uns ſtets von Frage zu Frage ins unendliche fortſchickt, ohne je ein Ganzes, oder eine befriedigende Antwort auf unſere Fragen zu liefern. Dieſs ſpeculative Intereſſe nimmt uns auch für den Dogmatismus ſehr ein.

3°. Leuchten die Sätze des Dogmatismus auch dem gemeinen Menſchenverſtande ein, und laſſen ſich ihm ſehr leicht begreiflich machen. Denn über die Möglichkeit der Weſen, die der Dogmatismus zur Erklärung der Welterſcheinungen vorausſetzt, fragt der gemeine Mann nicht nach: er bedarf nur etwas, woran er ſich halten, worauf er ſicher ein Gebäude von Fol-

gen aufführen kann. Nun sieht er, dass wenn er die Wesen zugiebt, die hier angenommen werden, alle Folgen, die er wahrnimmt, sich sehr richtig erklären lassen; und das ist ihm hinreichend, der Annahme mehr als hypothetische Gewissheit, inzuräumen. Der gemeine Menschenverstand führt gern ein Gebäude fortwärts auf; wird aber leicht abgeschreckt, wenn er mühsam dem Grunde nachgraben muss, und noch dazu voraus weiss, dass er keinen, wie ihn das der Empirismus lehrt, finden werde.

424. Alle diese Vortheile nun muss der Empirismus entbehren; und alles, was er anführen kann, um uns in sein Interesse zu ziehen, besteht bloss, dass er nicht aus der, ihm von der Erfahrung vorgezeichneten Bahn tritt. Sie lehrt, dass aller Raum und alle Zeit grösser gedacht werden könne; sie lehrt, dass alles Getheilte noch ferner theilbar sey; sie lehrt, dass alles nach Causalität gehe, alles nur bedingt nothwendig sey. Daher nimmt der Empirismus auch nur diese, von der Erfahrung erhaltene Lehre, zur Erklärungsart des Ganzen an: dahingegen der Dogmatismus über die Erfahrung hinausgehen, und zu transcendentalen Wesen seine Zu-

flucht nehmen muſs, wenn er das Ganze erklären will.

425. Da alſo der Dogmatismus uns drey Vortheile, der Empirismus nur einen darbietet, ſo wird unſer Intereſſe ſich gewiſs auf die Seite des erſten ſchlagen.

426. Hingegen bleiben, wofern wir von dieſem Intereſſe abſtrahiren könnten, die Gründe für beyde Parteyen vollkommen gleich; und der Menſch, der keinen Ausweg aus dieſem Irrweg der Antinomien fände, müſste ſtets von ſkeptiſchen Zweifeln geplagt werden, die ihn bald für den Satz, bald für den Gegenſatz beſtimmen würden, ohne ihn je zum Schluſse kommen zu laſſen.

III.

(Die Antinomien ſind auflöslich.)

427. Wären die Antinomien nicht auflösbar, ſo würde es vielleicht rathſamer ſeyn, die ganze Streitſache niederzuſchlagen, und uns nicht ſelbſt mit unnützen Zweifeln zu ängſtigen. Folgende Bemerkungen aber werden zeigen, daſs ſie auflöslich ſeyn müſſen.

428. Die Frage: ob irgend ein Zweifel auflösbar ſey oder nicht, wird beantwortet, wenn man mit Gewiſsheit

das eine oder das andere behaupten kann. So hat Lambert die Frage über die Quadratur des Cirkels dadurch beantwortet, daſs er gezeigt, das Verhältniſs des Durchmeſſers zur Peripherie ſey in rationalen Zahlen nicht möglich zu finden.

429. Eine Frage aber iſt beantwortlich, wenn man zu ihrer Antwort aus keiner andern Quelle zu ſchöpfen braucht, als aus der die Frage ſelbſt gefloſsen. In der Erklärung der Naturbegebenheiten können uns daher viele Fragen unbeantwortlich bleiben: die Frage entſpringt aus dem Verſtande, die Antwort müſste aus den Begebenheiten und deren genaue Beobachtung, als Erfahrung, geholt werden. Hingegen müſſen alle Fragen in der Mathematik beantwortlich ſeyn, wenn ſie gleich noch nicht beantwortet worden. Denn eben der Verſtand, der die Frage aufwarf, und uns die Frage lehrt, braucht nichts anderweitig zu ſuchen, um die Antwort zu finden; er braucht nur gehörig angewandt zu werden, um die Frage aufzulöſen, und es kommt nur darauf an, daſs dieſs geſchehe. Im erſten Falle zweifelt man, ob uns je Gegenſtände gegeben werden können, die die Frage für den Verſtand auflöslich machen; im zweyten zweifelt man, ob

je der Verſtand gehörig angewandt werden werde. Das erſte betrifft die Beantwortlichkeit der Frage ſelbſt, das zweyte die bloſse Antwort: der Unterſchied iſt begreiflich.

430. Aber eben die Bewandniſs, wie in der Mathematik, hat es mit allen Fragen, die in der Transcendentalphiloſophie aufgeworfen weden können: ſie müſſen beantwortlich (329) ſeyn. Denn ſie betreffen nicht Gegenſtände auſſer uns, ſondern die Art, wie wir ſie uns vorſtellen müſſen; und da brauchen wir keinen Gegenſtand auſſer uns, um die Frage zu beantworten. Wenn die Frage beantwortet (428) werden ſoll, müſſen wir die Antwort bloſs aus uns ſelbſt ſchöpfen; daher wird ſie auch ſtets beantwortlich (429) ſeyn.

431. Beträfe z. B. die Frage über den Weltanfang irgend einen Gegenſtand möglicher Erfahrung, würde durch die Antwort, pro oder contra, irgend etwas in der Welt geändert; ſo könnte man die Unzulänglichkeit der Mittel zur Beantwortung der Frage vorſchützen, und die Auflösbarkeit der Frage für höher halten, als menſchliche Kräfte reichen. Allein dieſe Frage ſowohl, als die drey übrigen, verlangen nur zu wiſſen, wie wir uns die

Sachen vorstellen sollen; und gegeben kann uns, man mag übrigens darüber denken, was man will, keine unbegrenzte Zeit, kein unbegrenzter Raum werden. Folglich brauchen wir nur die Kräfte unserer Vernunft zu Rathe zu ziehen, um das Räthsel zu lösen; und die Frage wird daher gewiss beantwortlich seyn.

IV.

(Woher entstehen die Antinomien?)

432. Wir sind nun im Stande unserer oben (394) aufgeworfenen zweyten Frage: woher die Antinomien entstehen? allmählig näher zu rücken. Doch zuerst noch folgende Betrachtung.

433. Man sagt von einer Sache: sie sey zu grofs oder zu klein für eine andere Sache, wenn die andere, für die die erste zu grofs oder klein seyn soll, den Grund angiebt, weshalb die erste gemacht oder angenommen worden. So sagt man, das Kleid ist für den Mann zu grofs, und nicht der Mann ist für das Kleid zu klein, weil das Kleid des Mannes halber, und nicht der Mann des Kleides halber gemacht worden. So ist es auch richtiger zu sagen, der Mann ist für diese

Geſchäfte zu klein, (iſt ihnen nicht gewachſen) weil er der Geſchäfte halber angenommen worden.

434. Nun iſt aber mögliche Erfahrung das einzige Richtmaſs, wonach wir beurtheilen können, ob irgend ein Begriff objective Realität habe, oder eine bloſse Idee, bloſses Gedankending ohne Gegenſtand (330. ſeq.) ſey. Alle unſere Begriffe ſind demnach für die Erfahrung gemacht, oder angenommen worden. Kann man daher zeigen, daſs ein Begriff weniger oder mehr ausſagt, als er je durch Erfahrung belegen kann; ſo iſt er im erſten Falle für die Erfahrung zu klein, im andern zu groſs für ſie; (433) in beyden Fällen aber eine bloſse Idee, ein Gedankending, ohne objective Gültigkeit.

435. Und ſo verhält es ſich in der That mit den cosmologiſchen Begriffen: alle in der Antitheſis aufgeſtellten Begriffe, ſind für den Verſtandesbegriff, d. h. den, wodurch Erfahrung möglich wird, zu groſs; alle in der Theſis aufgeſtellten Begriffe für ihn zu klein.

436. Wenn die Antitheſis (398) behauptet: die Welt habe keinen Anfang, der Zeit nach; ſo wird es auch, aus der Natur der Sache, unmöglich ſeyn, daſs Erfahrung bis dahin reiche: ſie müſste die

Ewigkeit erreichen. Das nähmliche gilt von ihrer Behauptung in Ansehung des Raumes. (400) Denn ist die Welt ohne Grenze; so wird kein Wesen sie gänzlich durchreisen. Eben so kann, in den drey übrigen Gegensätzen, (404. 410. 416.) die Erfahrung nie an das Ende des Theilbaren, nie an das Ende der Ursachen, noch an das des Zufälligen kommen, weil alle drey kein Ende haben. Die Erfahrung ist demnach, in allen diesen Fällen, kleiner als der aufgestellte Begriff, er für die Erfahrung zu grofs; (433) und daher blofse Idee, ohne objective Realität.

437. Wenn hingegen die Thesis (395) behauptet, die Welt habe, der Zeit nach, einen Anfang; so weifs die Erfahrung auch nicht gut, was sie daraus machen soll. So weit sie reicht, liegt vor jeder Zeit eine andere; und sie kann zurückschreiten in der Zeit: anstatt dafs ihr hier ein Zeitpunct aufgedrungen wird, bey dem sie stehen bleiben soll. Das nähmliche gilt von der Behauptung der Thesis in Ansehung des Raumes. (397) Denn hat die Welt, dem Raume nach, eine Grenze; so kann man über diese nicht hinaus: da doch in der Erfahrung hinter jedem Raume noch ein Raum liegt, der gangbar

ist. Eben so in den drey übrigen **Sätzen** der Antinomien. (401. 407. 413.) Die Erfahrung kann jedes Getheilte abermahls theilen, findet zu jeder Ursache wieder die ihrige, zu jedem bedingten Nothwendigen eine nothwendigere Bedingung, und geht demnach in allen diesen Fällen weiter, als ihr, der in der Thesis aufgestellte Begriff, zu gehen erlaubt. Er ist also für die Erfahrung zu klein, (433) und daher abermahls blosse Idee, ohne objective Gültigkeit.

438. Aus dem Gesagten sehen wir daher, dass die Sätze der Antinomien uns gar nicht zur eigentlichen Erfahrung werden können. Denn die in denselben aufgestellten Begriffe, sind stets entweder kleiner oder grösser als die Erfahrung, und können ihr daher niemahls adäquat werden.

V.

439. Wir gehen weiter. Nur das ist uns wirklich **gegeben**, was entweder Erfahrung ist, oder es werden kann, oder wodurch Erfahrung möglich wird. Die gegenwärtige Erscheinung des Papiers, **ist** Erfahrung für mich; das Vergangene in der Zeit, so weit Geschichte überhaupt reicht, und das Entlegene im Raume, so

weit Instrumente tragen, kann Erfahrung für mich werden; und die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes machen die Erfahrung möglich: (28. seq. 70. seq.) alle solche Dinge sind mir gegeben, und haben objective Gültigkeit für mich.

440. Hingegen macht alles, was dahinüber hinaus reicht, gar keinen Gegenstand für uns aus, ist uns gar nicht gegeben, und für uns als Nichts zu achten. — So ist uns auch nur die Erscheinung, oder die bloſse Vorstellung gegeben, die wir von den Dingen haben; was hingegen die Dinge an sich seyn mögen, kann von uns gar nicht ausgemacht, (264) nie Gegenstand möglicher Erfahrung, und uns daher auch nie gegeben werden: sie sind demnach für unsere Erkenntniſs als Nichts zu betrachten.

441. Spricht demnach die Vernunft, wie das in den Antinomien geschieht, von Dingen, die nie mögliche Erfahrung werden können; (438) so liegt nur so viel Sinn in dieser Sprache, als man sie wie einen Befehl ansieht, in allen Erscheinungen, die sich uns als eine Reihe vorstellen, so weit zurück zu gehen als es gehen will; und so lange dieſs wirklich geschehen kann, giebt uns auch dieser Regressus Gegenstände. Das weitere Fortrücken in Ge-

danken, um noch entferntere Glieder dieſer Reihe zu ſuchen, giebt uns keine Gegenſtände; ſondern, wenn es doch geſchieht, zeigt es bloſs an, daſs uns von der Vernunft aufgegeben ſey, dieſe Gegenſtände in der Erfahrung zu ſuchen. Doch das letzte bedarf einer Erläuterung.

442. Mit dem Gegenwärtigen wird uns etwas anderes zugleich gegeben, wenn keine Zeitfolge nöthig iſt, um beyde zu erkennen. Bey Dingen an ſich, wäre das immer der Fall. Denn da Zeitfolge nur die Bedingung iſt, vermöge welcher wir Erſcheinungen anſchauen, (67) den Dingen an ſich aber keine Zeit als Eigenſchaft zukommt; ſo würde das, was wir als Grund einer Erſcheinung erkennen, und früher als deſſen Folge in der Zeit ſetzen, mit der Folge zugleich gegeben ſeyn: mit dem bedingt Gegebnen, läge auch die ganze Reihe ſeiner Bedingungen als gegeben vor uns. Faſt ſo wie jemand der einem eine Ohrfeige giebt, ihm zugleich den Beweis ſeiner Verachtung mit giebt.

443. Bey Erſcheinungen hingegen iſt die Folge, oder das Bedingte, nie mit ihrem Grunde oder der Bedingung zugleich, und daher auch nicht dieſe durch jenes gegeben. Wohl aber wird es uns

von der Vernunft **aufgegeben**, danach zu suchen, um Einheit in unsere Erkenntniſs zu bringen; und wenn wir die nächste Bedingung gefunden haben, wird uns ferner **aufgegeben**, weiter zu gehen, so weit man kann: immer nur an der Hand der Erfahrung, um den **aufgegebnen** Gegenstand, in einen **gegebnen** zu verwandeln, und gröſsere Einheit unserer Erkenntniſs zu bewerkstelligen.

444. Betrachtet man nach dieser Anleitung die Antinomien, so wird man leicht entdecken, woher der Widerstreit entstehen muſs. Bey allen liegt ein Schluſs zu Grunde, in welchem diese Begriffe zwischen **gegeben** und **aufgegeben seyn**, verwechselt, und daher bloſse Ideen, für Erscheinungen gehalten werden.

445. Der Schluſs, der allen Antinomien zum Grunde liegt, lautet:

Major. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen mit gegeben.

Minor. Nun sind uns die Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

Conclusio. Folglich ist uns, bey Gegenständen der Sinne, die ganze Reihe der Bedingungen mit gegeben.

Zu Folge dieses Schlusses wird es daher ganz natürlich seyn, untersuchen zu wollen, wie diese Reihe von Bedingungen beschaffen sey: ob sie ins unendliche gehe, oder nicht. Man wird untersuchen wollen, weil man glaubt es zu können: was gegeben ist, kann doch erkannt werden.

446. Allein so richtig auch der Obersatz von Dingen an sich wäre; (444) so sehr bedeutet er doch bey Erscheinungen weiter nichts, als: wenn das Bedingte gegeben, so ist uns von der Vernunft aufgegeben, nach der Reihe der Bedingungen zu forschen. (443) Gegeben wird uns dann von dieser Reihe so viel, als wir wirklich in ihr zurückgegangen.

447. Wenn demnach im Untersatze von Erscheinungen die Rede ist, so liegen hier vier Begriffe in dem Schlusse, woraus, nach den Regeln der Logik, gar nichts geschlossen werden kann: im Obersatze wird von Dingen an sich, im Untersatze von Erscheinungen gesprochen; und alles daher, was sich auf diesen Schluss fusst, muss dialectisch ausfallen, und uns nur zum Scheine einnehmen.

448. Wenn in der zweyten Antinomie z. B. die Frage über die Theilbarkeit der Materie aufgeworfen, und auf zweyerley Wege, (401. 404.) beantwortet wird:

ſo iſt das ganz natürlich. Denn es iſt freylich wahr, daſs ſobald uns die Körper, als das durch ſeine Theile bedingte, gegeben werden, uns auch aufgegeben wird, die Theile zu ſuchen; und zwar ſo weit zu ſuchen, als es ſich thun laſſen will. Aber da dieſe Theile — nicht in ſo fern ſie das Ganze ausmachen, ſondern als kleinere Ganze für ſich, beſtehen ſollen — uns nicht zugleich mit der Anſchauung der Körpers gegeben ſind; ſo wird ihnen, durch bloſses Denken darüber, ohne die Theilung wirklich vorzunehmen, weder in endlicher noch unendlicher Menge Exiſtenz verſchaft; und die Forderung der Vernunft wird in beyden Fällen gleich befriedigt.

449. Bey allem dem, daſs wir die Täuſchung einſehen, daſs wir wiſſen, wir nehmen die logiſche Forderung die Reihe der Bedingungen zu ſuchen, für die Beſchaffenheit der Dinge, und wir ſolcher Geſtalt die Idee von Totalität der Bedingung, zu einer Wirklichkeit erheben, die ihr nicht zukommt; — bey allem dem, wird doch dieſe Täuſchung uns unaufhörlich irre führen. Wir werden immer das, was zu ſuchen uns bloſs aufgegeben, für gegeben halten, und daher den Oberſatz des gerügten Schluſſes, (445) auch von Erſchei-

nungen gelten laſſen: werden von der andern Seite, die Erſcheinungen für Dinge an ſich nehmen, und ſo glauben, daſs der Unterſatz, unter den Oberſatz ſubſumirt werden, und der Menſch über die Frage etwas entſcheiden könne.

ACHTZEHNTE VORLESUNG.

VI.

(Auflöſung der mathematiſchen Antinomien.)

450. Es bleibt alſo noch die dritte (394) aufgeworfene Frage zu beantworten übrig, nähmlich: wie die Antinomien aufzulöſen ſeyn. Denn ſo ſehr wir auch jetzt überführt ſeyn mögen, daſs keiner von beyden Sätzen, der Erfahrung adäquat werden, und etwas mehr als bloſse Idee bleiben wird; (435. ſeq.) ſo ſehr ſcheint es doch von der andern Seite gewiſs zu ſeyn, daſs von zweyen Sätzen, davon der eine gerade das Gegentheil des andern ausſagt, einer nothwendig wahr ſeyn müſſe. Da entſteht nun die Frage: wenn wir auch keine Erkenntniſs von den in den Antinomien enthaltenen Sätzen erlangen können, wie müſſen wir uns die Dinge, von denen ſie ſprechen, der Wahrheit gemäſs vorſtellen, oder welcher von

beyden Gegensätzen kann als wahr angenommen werden?

451. Da ergiebt sich nun die ganz eigne Ausgleichung, daſs in den beyden ersten oder mathematischen Antinomien, beydes, Thesis sowohl, als Antithesis falsch, in den zwey andern, oder dynamischen Antinomien, beydes wahr seyn kann. Denn wir sind im Stande zu zeigen, daſs sie eigentlich gar nicht mit einander im Streite, oder einander entgegengesetzt sind.

452. Sätze sind nähmlich in analytischer, oder wahrer Opposition, wenn der eine dem andern gerade zu widerspricht, und es daher keinen Mittelfall geben kann, der in der Eintheilung der möglichen Fälle ausgelassen worden ist. Dieſs Papier ist weiſs; dieſs Papier ist nicht weiſs. Einer von beyden Sätzen ist gewiſs falsch, weil sie in analytischer Opposition stehen.

453. Sätze sind aber in dialectischer, oder bloſs scheinbarer Opposition, wenn der eine etwas mehr in seine Behauptung legt, als eigentlich zum Widerspruche erfordert wird; denn da kann es sich ereigenen, daſs es noch einen Mittelfall giebt, der wahr ist, und wodurch beyde Parteyen Unrecht haben. Dieſs Papier ist weiſs; dieſs Papier ist

ſchwarz. Es braucht keiner von beyden Sätzen wahr zu ſeyn. Zum Widerſpruche wäre ſchon die Behauptung: es iſt nicht weiſs, hinreichend geweſen. Durch die Ausſage: es iſt ſchwarz, ſagt man alſo mehr als zum Widerſpruche erfordert wird; und da muſs erſt entſchieden werden, ob das Papier nicht gelb, oder vielleicht gar nicht ſeyn kann, wodurch denn beyde Parteyen Unrecht hätten.

454. Dieſes trifft nun bey allen Antinomien richtig zu. Denn, — um nur erſt von den mathematiſchen Antinomien (451) zu ſprechen — betrachten beyde Parteyen die Welt als ein Ganzes; und nun ſtellt ſich jede derſelben dieſs Ganze ſo oder anders vor. Beyde ſagen daher mehr aus, als zum Widerſpruche des Gegners erfordert wird, weil ſie etwas über das Seyn der Welt beſtimmen; und ihre Sätze ſtehen bloſs in dialectiſcher Oppoſition. (453) Der Mittelfall, der hier eintritt, und wodurch beyde Sätze falſch werden, iſt, daſs die Welt der Erſcheinungen, die doch eigentlich für uns nur exiſtirt, gar nicht als Ganzes exiſtire, und daher keiner recht haben kann.

455. Die Welt, ſo wie ſie für uns exiſtirt, als Erſcheinung, iſt nie ein Ganzes, iſt ſtets nur Theil, der gröſser werden kann, je nachdem unſere Erfahrungen weiter

reichen; und daher ist dieser Theil auch nicht begrenzt, weil er weiter reichen kann. Nimmt man aber die Idee von einem Ganzen für wirklich auf, und stellt sich nun diess Ganze als begrenzt oder unbegrenzt vor; so muss die Critik diese dialectischen Schlüsse der Vernunft gänzlich als ungegründet verwerfen, und den Streit von ihrem Richterstuhle abweisen.

456. Jener Grundsatz der Vernunft, nach welchem ausgesagt wird: wenn das Bedingte gegeben ist worden, so ist auch die ganze Reihe der Bedingung mit gegeben, (321) muss demnach bloss als regulatives Princip der Vernunft, dahin gedeutet werden, dass es uns aufgegeben sey, in der Reihe der Bedingungen fortzuschreiten; (443) nicht aber, dass uns das Unbedingte wirklich gegeben sey. (442) Der Grundsatz thut uns, als Regel, sehr gute Dienste: er legt uns gleichsam die Verbindlichkeit auf, bey Erscheinungen von Bedingung zu Bedingung stets zurück zu gehen, ohne irgend Eine für die höchste zu halten. Durch diese Regel wird uns gerade befohlen, den Rückgang nie zu schliessen, das Gefundene nie für ein absolutes Ganzes zu halten, und sie solcher Gestalt zu der Würde eines constitutiven Princips der Vernunft

zu erheben. Nur dann wäre dieser Grundsatz constitutive, wenn er befehlen könnte, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung auszudehnen, und das, was wir durch bloſse Begriffe ausgemacht haben, auch als etwas Existirendes gelten zu lassen. Da aber für uns nichts objective Gültigkeit hat, als was mögliche Erfahrung werden kann; (112) so wird durch diesen Grundsatz nichts gesetzt, sondern bloſs in Ordnung gebracht.

VII.

457. Als Regel also zum empirischen Gebrauche, wird unser Grundsatz der Vernunft sehr dienlich seyn. Die Frage aber entsteht, wie muſs er auf Erfahrung angewandt werden, und wie ist er, bey den vor uns liegenden Antinomien, zu verstehen? Dieſs zu beantworten müssen wir eine kleine Betrachtung über den Ausdruck: steter Rückgang, anstellen.

458. Man sagt von einem Rückgange er gehe ins Unendliche (er sey ein *regressus in infinitum*) wenn das Ganze, zu dessen innern Bestimmungen, als seinen Bedingungen, wir zurück gehen sollen, schon in der empirischen Anschauung gegeben ist, und wir nun nur nöthig haben, diese innern Bestimmungen nach und nach zu

entwickeln. Denn alsdann wird uns das Ganze wirklich gegeben; und die Entwickelung der innern Beſtimmungen muſs ins Unendliche gehen, wenn das Ganze durch die Zuſammennehmung der Beſtimmungen wieder hergeſtellt werden ſoll. Die Quadratwurzel der Zahl zwey, iſt uns in dem Ausdrucke $\sqrt{2}$, als Ganzes gegeben. Fängt man nun an, die innern Beſtimmungen dieſes Ganzen nach und nach zu entwickeln, in rationale Zahlen aufzulöſen, und $\sqrt{2} = 1,414$ &c. zu ſetzen; ſo iſt hier ein Fortſchritt, der wirklich ins Unendliche gehen muſs, wenn er die Quadratwurzel von der Zahl zwey adäquat angeben ſoll. So lange dieſs nicht geſchieht, iſt es nur fast die Wurzel, aber nicht ganz.

459. Hingegen ſagt man von einem Rückgange: er gehe in unbeſtimmte Weite, (er ſey ein *regreſſus in indefinitum*) wenn das Ganze gar nicht gegeben, ſondern bloſs Ein Glied aus dem Ganzen vorhanden iſt, von dem man anfangen ſoll, um ſolcher Geſtalt zu den äuſſern Beſtimmungen des Ganzen zu gelangen. Denn da hängt es von unſerer Fähigkeit, unſerm Belieben und unſerm Bedürfniſs ab, wie weit wir gehen wollen. Die Zahlenreihe, 1, 2, 4, 8, 16, u. ſ. w. geht in unbeſtimmte Weite. Denn das Ganze iſt nicht gegeben, ſondern nur

immer ein solcher Theil desselben, als wirklich niedergeschrieben; aber da dieser Theil so grofs gemacht werden kann, als man will, und ihn braucht, so hängt es von uns ab, seine Gröfse zu bestimmen: an und für sich ist diese unbestimmt.

VIII.

460. Wenden wir das eben Gesagte (459) auf die erste Antinomie (395. 399.) an, und lasen nicht aus den Augen, dafs hier nichts über das Daseyn der Welt als Ganzes festgesetzt, sondern die Regel an die Hand gegeben werden soll, wie der Regressus bey Erscheinungen beschaffen sey; so erhellet, dafs wir bey Erscheinungen in der Welt, in so weit sie sich dem Raume und der Zeit nach, darbieten, in unbestimmte Weite zurückgehen sollen, oder dafs die Vernunft bey ihnen einen *regressum in indefinitum* fordere. Denn hiebey ist uns die Welt nicht als Ganzes gegeben: das Ganze des Raumes und der Zeit ist nur eine Idee, der wir uns, vermittelst des gegebenen Raumes, und der gegebnen Zeit, als eines Gliedes aus der Reihe, durch stets Zurückgehen, nähern sollen, so weit wir können und es brauchen. Ein Glied aus der Reihe ist hier also nur gegeben, und die übrigen

müſſen gefunden werden. Folglich legt uns hier die Vernunft einen *regreſſum in indeſinitum* auf. (459)

461. Man kann daher nicht ſagen: die Welt iſt, dem Raume und der Zeit nach, unendlich, noch: ſie geht ins Undenliche. Der erſte Ausdruck ſetzte ein Object an ſich voraus, von dem wir etwas, dem Daſeyn nach, behaupteten: welches die Welt der Erſcheinungen für uns nie werden kann. Aber auch der zweyte Ausdruck iſt nur bey einem empiriſchen, gegebnen Ganzen paſſend, in welchem wir eine unendliche Menge Theile entwickeln müſsten, um das Ganze dadurch adäquat herzuſtellen: (458) welches bey den Erſcheinungen im Raume, und der Zeit der Fall auch nicht iſt. Der gegebne Raum und die gegebne Zeit, machen nur einen ſolchen Theil aus der Reihe aus, den wir in Erfahrung gebracht; und dieſer Theil, ſoll, nach dem Befehle der Vernunft, wo möglich noch weiter fortgeſetzt werden.

462. Aus eben den Gründen aber läſst ſich auch nicht ſagen: die Welt iſt endlich, oder der Fortſchritt im Raume und der Zeit gehe in endliche Weite. Denn im erſten Falle berrachteten wir ſie als Object an ſich; und im zweyten, lebten

wir dem Gebothe der Vernunft nicht treu nach. Denn sie befiehlt uns, nirgends stehen zu bleiben, und keinen Raum für den äussersten, keine Zeit für die älteste zu halten.

463. Der einzige Ausdruck, der hier passend und der Wahrheit gemäss ist, lautet: unser Fortschritt in der Welt, dem Raume und der Zeit nach, muss in unbestimmte Weite gehen, muss ein *regressus in indefinitum* seyn. Denn es befiehlt uns die Vernunft, keinen Raum und keine Zeit für absolut bestimmt zu halten, sondern stets einen entlegenern Raum, eine ältere Zeit, als die respectiven Bestimmungen des gegebnen, zu suchen.

IX.

464. In Ansehung der zweyten Antinomie (401. 404.) aber, ist es eben so falsch zu sagen: die Welt ist, in Betracht der in ihr enthaltenen Theile, endlich, als unendlich. Denn in beyden Fällen müsste sie als Ganzes an sich gegeben werden können, welches in der Erfahrung nicht angeht.

465. Bey jedem in der Welt aber empirisch gegebnen Körper, befiehlt uns die Vernunft, in Ansehung der Theilung, einen Fortschritt, nicht, wie bey Raum und

Zeit, in unbestimmte Weite, sondern wirklich ins Unendliche: es ist hier ein *regressus in infinitum*, den uns die Vernunft anzustellen, auflegt.

466. Hier liegt der Körper, als empirisches Ganzes, mit allen seinen Theilen schon vor uns: er ist das Bestimmte, die Theile dessen Bestimmungen. Sucht man daher die Bestimmungen, so muss man, vermöge des Gebothes der Vernunft, die Theile der Theile suchen, und solcher Gestalt fortgehen ins wahre Unendliche, ehe man alle Theile bekommt, die zusammen das Ganze adäquat ausmachen.

467. Wo man stehen bleiben, und die Theilung abbrechen wollte, hätte man entweder, wenn man die übrig gebliebnen, noch ungetheilten Theile, nicht mit zum Ganzen nähme, das Ganze nicht vollständig: es wäre nur immer das Ganze weniger die ungetheilten Theile; oder, wenn man die ungetheilten Theile zwar mit zum Ganzen nehmen, aber sie nicht weiter theilen wollte: hätte man freylich das Ganze adäquat; aber man befolgte nicht das Geboth der Vernunft, die uns auflegt, auch die entferntesten Theile, weiter zu zerlegen.

468. Ein Beyſpiel mag dieſs erläutern. Die Quadratwurzel von zwey iſt: Ein ganzes, vier hunderttheile, ein tauſendtheil, vier zehntauſendtheile, und dann bleiben noch übrig 0,000604 oder $\frac{604}{1000000}$. Wollte man hier ſtehen bleiben, und dieſen Reſt wegwerfen; ſo müſste man das Ganze durch ſeine Theile nicht vollſtändig darſtellen wollen, denn dieſer Reſt gehört auch zur Quadratwurzel von zwey. Wollte man aber nicht weiter in der Theilung fortgehen, und dieſen ungetheilten Reſt mit zum Ganzen nehmen, indem man ſetzte $\sqrt{2} = 1,414 + 0,000604$: ſo hätte man freylich das Ganze adäquat, aber ohne Grund gehandelt, da die Vernunft die Theilung ſo weit zu treiben befiehlt, als es gehen will. *)

469. Nur muſs man hieraus nicht ſchlieſsen, daſs, weil die Theilbarkeit ins Unendliche geht, die Theile auch ſtets organiſirt ſeyn werden, wenn das Ganze es iſt. Denn da verwechſelte man aber-

*) Geübte Leſer werden den erſten Fall wohl von ſelbſt für unmöglich halten: denn was in dem Beyſpiele von dem letzten Theilchen gilt, findet eigentlich, bey einem Körper, bey jedem Theilchen ſtatt; und der Wahrheit gemäſs, müſſen auch die Theile deſſelben nicht $= \infty$, ſondern ∞^{∞} geſetzt werden. Aber hat die Vorſtellung für Anfänger nicht ſchon Schwieriges genug, warum ſoll man ſie noch vermehren?

mahls den Fortgang ins Unendliche der Theilbarkeit, mit der wirklichen Theilung ins Unendliche; und von dieſer letzten kann gar nichts behauptet werden, wenn es nicht dialectiſch ausfallen ſoll.

470. Da dieſes auf die Meinung vieler Naturforſcher, in Betracht der präformirten Keime, groſsen Einfluſs hat; ſo verdient dieſer Satz eine genauere Erörterung.

471. Man findet in dem Samen der Pflanzen z. B. bekanntermaſsen einen Keim, der für das bewaffnete Auge, alles enthält, was die fertige Pflanze dem bloſsem Auge darbietet. Daraus ſchloſs man, das in dieſem Keime abermahls die Keime der künftigen Generation gleichſam eingeſchachtelt lägen, und ſo weiter ins Unendliche: ſo daſs der erſte Keim einer Art, unendlich viele präformirten Keime in ſich liegen hat, die alle organiſirt ſind, und ſich nur, wegen der Unvollkommenheit unſerer Augen und unſerer Inſtrumente, dem Beobachter entziehen.

472. Allein ſo richtig der Schluſs auch von dem Fortſchritte in der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche iſt; ſo iſt er es nur, weil er weiter nichts bedeutet, als daſs man, bey der Theilung, ins Unendliche fortſchreitten könne, daſs man

nie stehen bleiben dürfe, ohne die Forderung der Vernunft unbefriedigt zu lassen. Hier wird nicht von diesem möglichen Fortschritt; auf die Existenz der unendlichen Menge Theile geschlossen; denn diese Theile haben, vor der Theilung, keine Existenz für uns. Hingegen müßste man nach der Lehre von den präformirten Keimen, den Satz zugeben: der Keim bestehe schon jetzt wirklich aus unendlich vielen Keimen, welches aber eine blosse Idee ist. Die Reihe der Keime existirt für uns nur so weit, als wir sie in Erfahrung bringen; und alles, was die Vernunft uns hiebey besiehlt ist, keinen Keim für den letzten zu halten, und daher so weit zu suchen, als es angeht.

NEUNZEHNTE VORLESUNG.

X.

(Auflösung der dynamischen Antinomien.)

473. Bisher haben wir bloss von den mathematischen Antinomien (451) gesprochen, und die in ihnen enthaltenen Gegensätze deſshalb beyde für falsch erklärt, weil nach beyden die Welt als Ganzes gegeben

feyn müfste, welches aber in der That nicht ift. (460. 464)

474. Auch mit den dynamifchen Antinomien (451) würde diefs der Fall feyn, und Thefis fowohl als Antithefis derfelben müfsten als falfch befunden werden, wenn wir die Verbindung von Urfache und Wirkung, oder vom Zufälligen und Nothwendigen, fo wie es in den Antinomien gefchehen, blofs als Reihe betrachteten. Denn alsdann käme der Unterfchied zwifchen der Thefis und der Antithefis blofs auf die Entfcheidung der Frage an: wie wir uns das Gefammte der Reihe vorftellen follen, ob mit einem Ende, oder als unendlich fortgehend? Diefe Frage aber fetzte voraus, dafs die Reihe der Urfachen, oder der Zufälligkeiten als ein Ganzes, unabhängig von unferer Idee, exiftirte; welches aber falfch ift, wie fchon oben mit mehrerm gezeigt worden. (460. 464.)

475. Allein zwifchen den mathematifchen und dynamifchen Antinomien liegt der befondere Unterfchied, dafs die erften, in der Reihe die fie ausmachen, ftets gleichartig feyn müffen, indefs die letzten, auffer den gleichartigen Gliedern der Reihe, noch Nebenglieder enthalten können, die mit der ganzen Reihe ungleichartig find.

476. Bey Raum und Zeit, oder den Theilen der Materie, muſs der äuſſerſte Raum und die äuſſerſte Zeit, ſtets Raum und Zeit, das letzte Theilchen der Materie, ſtets Materie, und daher als Erſcheinung, mit der übrigen Reihe gleichartig ſeyn. Hingegen läſst es ſich, bey der Reihe von Wirkungen und Urſachen, oder vom Zufälligen und Nothwendigen, ſehr gut denken, daſs die unbedingte Urſache, und das unbedingte Nothwendige, ganz und gar keine Erſcheinung, und ſolcher Geſtalt auch mit dem übrigen Theil der Reihe ganz ungleichartig ſey.

477. Daher könnte es auch kommen, daſs hier beyde Parteyen Recht hätten. Die Eine, die nichts für die letzte unbedingte Urſache, oder für das unbedingt Nothwendige anerkennen wollte, hätte für die Welt, bloſs als Erſcheinung betrachtet, vollkommen recht. Die Andere, die eine unbedingte Urſache und ein unbedingt Nothwendiges erweiſet, hat freylich in ſo fern Unrecht, als ſie beyde zu der Reihe der Erſcheinungen zählt. Wenn aber beyde gar nicht Erſcheinung, ſondern etwas Intelligibiles wären; ſo würden ſie nicht zur Reihe gehören, und ſelbſt der Verſtand hätte keinen Grund,

die Existenz des Intelligibilen, als unbedingt Nothwendigen zu läugnen.

IV.

478. Nach diesem Umriss des Planes, den wir uns zur Auflösung der dynamischen Antinomien entworfen haben, wollen wir die dritte Antinomie (407. 410.) ins Besondere vornehmen.

479. Wir behaupten demnach: dass die beyden darin vorgetragenen Sätze, sich bey Erscheinungen gar nicht widersprechen, dass in der Welt, so weit sie empirisch ist, alles nach Wirkung und Ursache in unbestimmte Weite fortgehe, ohne uns je das Recht zu lassen, irgendwo stehen zu bleiben, und eine empirische Ursache als unbedingt anzunehmen; dass aber dennoch alles in der Welt der Erscheinungen eine Ursache haben könne, die unbedingt ist, und nach Freyheit wirkt. Folgende Betrachtungen werden diess deutlich machen.

480. Causalität nach Naturgesetzen, heisst die Verbindung zweyer Zustände der Sinnenwelt in der Zeit: so dass der andere, als der spätere in der Zeit nicht vorhanden seyn kann, wenn der erste ihm nicht in der Zeit vorhergegangen ist.

481. Causalität nach Freyheit, in cosmologischem Verstande, hingegen heisst die Verbindung zweyer Zustände, so dass der eine daseyn muss, damit der andere anfangen könne.

482. Der Unterschied zwischen diesen zwiefachen Causalitäten ist einleuchtend. In der ersten (480) fliesst der Begriff der Zeit mit ein; und da alles, was in der Zeit geschieht, zu den Erscheinungen gehört, so wird eine Ursache, die eine Wirkung in der Zeit hervorbringt, selbst Erscheinung seyn, und ihre Ursache unter den Erscheinungen haben müssen, ohne Ende.

483. Hingegen darf die Ursache, die etwas nach Freyheit hervorbringen soll (481), gerade nicht zu den Erscheinungen gehören, nicht an Zeitbedingungen gebunden seyn. Denn bey den Erscheinungen muss jede Ursache die ihrige haben; und hier soll die Ursache ohne vorhergegangene Ursache existiren, und die Wirkung aus sich selbst hervorbringen.

484 Dieser Begriff von einer nach Freyheit wirkenden Ursache, lässt sich freylich in keiner Erfahrung darstellen, und ist daher auch blosse Idee. In der Erfahrung werden wir nichts antreffen, das nicht ferner in etwas anderm gegrün-

det wäre, nicht ferner ſeine Urſache hätte: ja, Erfahrung iſt, wie wir oben (189) gezeigt haben, nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen, beſtändigen Cauſalität möglich.

485. Daſs aber bey allem dem eine ſolche, nach Freyheit wirkende Urſache, nicht bloſs zum cosmologiſchen, ſondern moraliſchen Gebrauche, angenommen werde, ſieht jeder wohl ein. Denn gäbe es nur Naturnothwendigkeit, nur eine Reihe von lauter einander untergeordneten Urſachen; ſo enthielte die Zurechnung einer moraliſch guten, oder moraliſch böſen Handlung einen offenbaren Selbſtbetrug. So wenig wie jemand, durch das innigſte Wollen, die Natur des Cirkels ändern kann, oder, ſo wenig ihm ein anderer gebiethen wird, daſs er ſie ändern ſoll; eben ſo wenig lieſse ſich in den moraliſchen Handlungen etwas abändern, lieſse ſich das Sollen anbringen. Hier wie dort wäre alles den ewigen, unendlichen Geſetzen der Natur unterworfen, die zu umſchaffen nicht in des Menſchen Macht ſtänden.

486. Demunerachtet gebiethet uns die Vernunft laut genug, daſs dieſs geſchehen ſoll, ein anderes unterbleiben ſoll. Sie muſs demnach eine Kraft bey

ſich fühlen, vermöge der ſie im Stande iſt, einen Seitenweg einzuſchlagen, unabhängig von der empiriſchen Cauſalität, (480) ihren eignen Weg zu gehen, und eine Handlung aus ſich ſelbſt, nach einer, ihr inwohnenden Spontaneität anzufangen.

487. Wie auch immer dieſe Spontaneität auf die Handlungen des Menſchen wirken mag; ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs wir uns dieſe Wirkung unter irgend einem Geſetze vorſtellen müſſen. Denn wo kein ſolches Geſetz eintritt, wo keine nothwendige Verknüpfung zwiſchen dem Wirkenden und Leidenden vorhanden iſt, da findet auch der Begriff von Urſache für uns gar nicht ſtatt. (201)

488. Das Geſetz, nach welchem eine Urſache ihre Wirkung hervorbringt, heiſſe ihr Character.

489. Zugegeben alſo, daſs die Vernunft es vermag eine Handlung aus eigner Kraft anzufangen; (486) ſo wird jede Handlung des Menſchen, in ſo fern ſie Wirkung iſt, einen doppelten Character (488) haben. Erſtlich als Erſcheinung, abhängig von der Naturnothwendigkeit, und dem Geſetze der Natur unterworfen, iſt ihr Character empiriſch. In ſo fern ſie aber auch durch die Vernunft beſtimmt wird, und ebenfalls einem Geſe-

tze unterworfen ſeyn muſs, (487) ſoll ihr Character, im Gegenſatze des empiriſchen, intelligibel heiſſen.

390. Dieſer doppelte Geſichtspunct, aus dem wir die moraliſche Handlung betrachten müſſen, wenn wir, bey der anerkannten Naturnothwendigkeit, dennoch von Zurechnung ſprechen wollen — dieſer Geſichtspunct öffnet uns eine Ausſicht zur Auflöſung der vorliegenden Antinomien.

491. Wahr iſt es nähmlich, daſs, bey Erſcheinungen, zu jeder Urſache eine höhere geſucht, und keine als unbedingt angenommen werden muſs: die Vernunft legt uns hier ſo gut, wie in der erſten Antinomie (460. ſeq.) einen *regreſſum in indefinitum* auf.

492. Allein dieſs Geboth erſtreckt ſich nur über die Erſcheinungen als Reihe betrachtet. Nur in dieſer Hinſicht findet jede bedingte Urſache, ihre Bedingung in einer höhern, fällt dieſe Antinomie mit den Mathematiſchen formaliter zuſammen, und wird durch ſie der empiriſche Character der Erſcheinungen beſtimmt. (489) Denn dieſer Character beſteht eigentlich darin, daſs alles, was nachher geſchieht, etwas Geſchehenem in der Zeit folge, das vorher geſchehen iſt. Nun

aber ist die Zeit eine Gröſse; und alles, was dahin einſchlägt, gehört zu dem Gebiethe der Mathematik.

493. Wenn hingegen jede cosmologiſche Handlung, ſo gut wie die moraliſche auſſer der Cauſalität nach Naturgeſetzen, (480) noch eine Cauſalität nach Freyheit (481) hätte; ſo würde das Subject, das jede Handlung beginnt, gar nicht den Zeitbedingungen unterworfen ſeyn, (483) würde gänzlich auſſerhalb der Reihe liegen, und müſste bloſs dynamiſch, als eine Kraft betrachtet werden, die etwas wirkt, ohne Rückſicht auf Zeit.

494. Es iſt äuſſerſt ſchwer dieſe ſubtile Ausgleichung ohne Beyſpiel zu verſtehen, aber noch ſchwerer ein paſſendes Beyſpiel dafür zu finden. Man erlaube mir daher ein erdichtetes anzuführen, das nur zum Nachdenken anleiten ſoll, ohne an und für ſich wahr zu ſeyn. Ich nähme nähmlich an, daſs die Reihe 1. 2. 4. 8. 16. &c. mit Bewuſstſeyn begabt ſey; doch ſo, daſs dieſes ſich bloſs über die Einſicht des Geſetzes erſtrecke, vermöge deſſen jedes Glied ein Product des vorigen Gliedes und der Zahl zwey iſt. Jedes Glied der Reihe würde ſich daher als abhängig von dem vorigen betrachten, und ſein Daſeyn nur unter der Bedingung für

möglich halten, dafs das vorige vorhergegangen. Nun aber kann der Menfch, der diefe Reihe niederfchreibt, auch jedes Glied anfangen, ohne alle vorhergehende Glieder erft niederfchreiben zu müffen. Von diefer intelligibilen Urfache ihrer Exiftenz, würden die Glieder der Reihe keine Erkenntnifs haben, indem ihr Bewufstfeyn fich nicht bis dahin erftreckt; wohl aber würden fie einen doppelten Character (488) bekommen: ein Mahl in fo fern fie nach dem empirifchen Gefetze der Reihe hervorgebracht worden, und alle Glieder aus der Multiplication ihrer zunächft vorhergehenden mit der Zahl zwey entftanden find; das andere Mahl in fo fern fie von dem Menfchen nach einem intelligibilen Gefetze, und unabhängig von dem empirifchen Gefetze der Reihe, blofs vermöge des Menfchen Spontaneität hervorgebracht worden find.

495. Wendet man das bisher Gefagte auf unfere Antinomien an; fo ergiebt fich dafs Thefis und Antithefis wahr feyn können. So weit nähmlich die Erfcheinungen unter dem Gefetze der empirifchen Caufalität ftehen, laufen fie alle in unbeftimmter Weite fort; und die Vernunft befiehlt uns keine Urfache für die letzte zu halten, keine unbedingt gelten zu laffen.

496. In ſo fern es aber möglich iſt, und die Moral wahrſcheinlich macht, daſs es auch eine Cauſalität nach Freyheit giebt, kann jede Erſcheinung noch ihre intelligibile Urſache haben, die ſie, unabhängig von der Naturnothwendigkeit, aus ſich ſelbſt hervorbringt, und von der ſie, wie die Theſis behauptet, allererſt anfängt. Nur müſste dieſe Urſache, ihrem bloſs intelligibilen Character nach, auſſerhalb der Reihe der Erſcheinungen liegen, und könnte uns auch daher nie Gegenſtand der Erkenntniſs werden.

XII.

497. Wir kommen nun zur vierten Antinomie; (413. 416.) und auch bey ihr findet die nähmliche Ausgleichung ſtatt, die wir für die dritte Antinomie vorgeſchlagen, (479. ſeq.) und wodurch beyde, bloſs dialectiſch ſich widerſprechende Gegenſätze derſelben, wahr ſeyn können.

498. Auch hier iſt es wahr, daſs bey Erſcheinungen kein Glied als unbedingt nothwendig angenommen werden darf; ſondern, vermöge des regulativen Princips der Vernunft, (456) jede Erſcheinung als zufällig betrachtet, und in der Reihe der untergeordneten Nothwendigkeiten

ſtets weiter fortgeſchritten werden müſse: in ſo fern hat demnach die Antitheſis (416) recht.

499. Hingegen kann es noch auſſerhalb der Reihe der zufälligen Erſcheinungen, etwas ſchlechthin unbedingt Nothwendiges geben, das als intelligibel, nicht als Erſcheinung, exiſtirt; welches daher auch gar nicht zu der Reihe der Erſcheinungen gehört, und durch deſſen Exiſtenz dem regulativen Princip der Vernunft nicht der mindeſte Abbruch geſchieht.

500. Dieſs Princip geht nur auf Erſcheinungen; und von dieſen behauptet es, daſs ſie, als Reihe betrachtet, nie als ein Ganzes betrachtet werden dürfen. Von einem, nicht zu den Erſcheinungen gehörigen, nicht in der Reihe der Zufälligkeiten liegenden intelligibilen Gegenſtand aber, kann dieſs Princip gar nicht gelten; es enthält gar nichts mit dem Princip Streitendes in ſich, wenn man die Reihe der Zufälligkeiten bey den Erſcheinungen in unbeſtimmte Weite fortſchreiten läſst, und doch ein intelligibiles Weſen als unbedingt nothwendig annimmt.

501. Wären die Erſcheinungen Dinge an ſich; ſo würde einer von beyden Gegenſätzen falſch ſeyn müſſen. Denn alsdann beträfe die Zufälligkeit der Erſchei-

nungen, die Existenz derselben, auch ausser unserer Vorstellung von denselben: Was dann die Dinge schienen, wären sie — zufällig; und sie würden dann entweder in einer unendlichen, oder endlichen Reihe von Zufälligkeiten existiren.

502. Jetzt aber da die Erscheinungen nur unsere Vorstellung von denselben treffen, da sie für uns keine andere Existenz haben, als so weit wir sie uns vorstellen; jetzt geht die Vorstellung, die wir von ihrer Zufälligkeit haben, in unbestimmte Weite: da demunerachtet ihre Existenz, als Dinge an sich, von einem schlechthin unbedingt-nothwendigen, aber inelligibilen Wesen, abhängen kann.

503. Hier also, so gut wie in der dritten Antinomie, muss das Unbedingte etwas Intelligibiles seyn; denn Erscheinungen führen weder auf eine unbedingte Ursache, noch ein unbedingt Nothwendiges. Nur tritt, bey der Annahme des Intellectualen, zur Ausgleichung der Antinomien, ein wesentlicher Unterschied zwischen beyden Antinomien ein. In der dritten Antinomie hatte die Ursache, die wir als unbedingt annahmen, einen doppelten Character, (489) und gehörte, in Bezug auf den empirischen Character, zu der Reihe der Erscheinungen, ob sie gleich vermö-

ge des intelligibilen Characters aufserhalb diefer Reihe lag. (496) Hier hingegen, mufs das fchlechthin unbedingt-nothwendige, intelligibile Wefen, gänzlich auffserhalb der Reihe der Erfcheinungen liegen, und kann nicht einmahl das letzte Glied in der Reihe der Zufälligkeiten machen. Denn in diefem Falle wäre es felbft Erfcheinung, wäre felbft zufällig, und könnte nicht unbedingt nothwendig feyn. (501)

504. Diefe Auflöfung der vierten Antinomie unterfcheidet fich daher auch merklich von denen der drey übrigen. Bey ihnen fiel die Auflöfung dahin aus, dafs zwar die Reihe, welche die Antinomie als ein in fich vollendetes Ganzes annimmt, kein Ganzes ausmache; dafs aber doch ein Theil diefes idealifchen Ganzen, innerhalb den Grenzen der Erfahrung liege. Macht gleich der Weltumfang, die Weltdauer, machen gleich die Welttheile und Welturfachen kein Ganzes aus, fo liegt doch ein Theil von allen innerhalb der Erfahrung; und die Vernunft befiehlt uns diefen Theil fo weit auszudehnen, als es angeht. Ja felbft die intelligibile Urfache, (489) gehörte, vermöge ihres empirifchen Characters, zu der Reihe der Erfcheinungen. (496)

505. Daher waren auch diese Ideen zum Theil immanent. (302) Denn in so fern sie innerhalb den Grenzen der Erfahrung liegen, werden sie auf Erfahrung angewandt; und die Idee dient der Erfahrung zur Regel. (456)

506. Hier aber muss die Idee von einem intelligibilen, unbedingt-nothwendigen Wesen gänzlich ausserhalb der Sinnenwelt gesetzt werden, und nicht einmahl ein Theil von ihm wird in der Erfahrung dargestellt. Die Zufälligkeiten der Sinnenwelt machen kein Ganzes aus: in der Erfahrung wird von dieser Idee nur ein Theil dargestellt; aber wir mögen diesen Theil noch so sehr verlängern, reichen wir doch nicht um ein Haar breit näher zu dem unbedingt Nothwendigen, da dieses ausserhalb der Reihe liegt.

507. Daher ist diese Idee nicht nur transcendental, sondern wirklich transcendent: (302) der Gegenstand derselben geht über alle mögliche Erfahrung hinaus, und auch nicht einmahl ein Theil von ihr ist in der Erfahrung anzutreffen.

XIII.

508. Gehen wir demnach die Reihe der transcendentalen Begriffe durch; so finden wir folgende Stufenleiter unter ihnen.

509. Die Categorien ſind zwar in ſo fern transcendental, als ſie in unſerm Gemüthe *à priori* liegen; ſie haben aber objective Gültigkeit, weil ſie auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden, und Erfahrung möglich machen. (113. ſeq.)

510. Die cosmologiſchen Ideen ſind ebenfalls transcendental, und haben keine objectiive Gültigkeit, weil ſie durch keinen Erfahrungsbegriff in Concreto vorgeſtellt werden können. Sie dienen aber der Vernunft beym empiriſchen Gebrauche zur Regel, um ihr zu zeigen, wie ſie das Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung anſtellen ſoll: ob ins Unendliche, oder in unbeſtimmte Weite. Dadurch werden denn auch die Ideen, wo nicht g a n z, doch z u m T h e i l realiſirt. Denn erreichen wir auch nie das Ganze, das in der Idee liegt; ſo ſchreiten wir doch einen Theil von ihr durch, und nähern uns derſelben gleichſam durch ſtetes Fortſchreiten.

511. Hingegen iſt das unbedingt Nothwendige nicht nur transcendental, ſondern im höchſten Grade transcendent. Es hat ſo gut wie die Ideen, keine objective Gültigkeit, indem es ſich nicht in Concreto darſtellen läſst. Aber es geht, noch weiter als ſie, von der objectiven Gültigkeit dadurch ab, daſs wir ihm einen Platz gänz-

lich ausserhalb der Reihe der Erscheinungen anweisen müssen, (503) und wir, durch das empirische Fortschreiten in der Reihe der Zufälligkeiten, es weder erreichen, noch uns ihm nähern können.

512. Die Objectivität dieses unbedingt Nothwendigen wird demnach nicht durch irgend eine vollständige Erfahrung, wie die der Categorien, noch durch einen Theil der Erfahrung, wie die der cosmologischen Ideen gegeben, sondern blofs durch die Idee selbst: die Idee, die wir von ihm haben, ist das einzige was für uns dessen Object ausmacht. Ein solches Wesen, dem wir keine andere objective Existenz als in der Idee einräumen können, heifse ein Ideal.

513. Die menschliche Vernunft hat mehr dergleichen Ideale, (512) die durch die blofse Idee bestimmt werden, und ihr, zum practischen Gebrauche, äusserst wesentliche Dienste leisten. Hat man einmahl die Idee der vollkommenen Menschheit gefafst, und daraus die Regel gezogen, dafs es ihre Bestimmung sey, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit fortzuschreiten, um sich der Idee nähern zu können; so wird der stoische Weise, den wir als Bild der schon erreichten Idee betrachten, das Ideal der vollkommenen

Menfchheit feyn. Er exiftirt nur durch die Idee; und auffer ihr ift er nirgends anzutreffen. Aber er dient allen Menfchen zum Vorbilde, dem fie fich nachbilden müffen, wenn fie fich der Idee der vollkommenen Menfchheit nähern wollen.

514. Solche Ideale find weit erhabener als die, von denen die Künftler fprechen. Diefe vereinigt die productive Einbildungskraft, durch Zufammentragung von in der Erfahrung angetroffenen Stücken, zu einem Ganzen. Hingegen beruhen die Ideale der Vernunft blofs auf Begriffen *à priori*, die aller Erfahrung vorhergehen, und wodurch die Vernunft ihrer Forderung nach Totalität der Beftimmungen, völliges Genüge leiftet. Denn das ift eben die Natur des Ideals, dafs ihm keine einzige, zu der Idee gehörige Beftimmung abgehe. — Doch da das höchfte Ideal, das Wefen aller Wefen ift, und diefs zu dem dritten dialectifchen Schlufse gehört, fo wollen wir das Weitere in der nächften Vorlefung abhandeln.

ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von dem transcendentalen Ideale.)

515. Wir kommen nun zu dem dritten dialectischen Schlusse der reinen Vernunft, der, wie oben (344, 354.) erwähnt worden, aus der Idee der vollständigen Eintheilung entspringt. Hier wird es nöthig seyn, dieses nach seinem ganzen Umfange abzuhandeln.

516. So viel wissen wir schon, daſs jeder eingetheilte (disjunctive) Satz, der vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen, und durch einen Schluſs herausgebracht werden soll, stets einen Obersatz als Bedingung voraussetze, in welchem die Eintheilung noch vollständiger angegeben ist.

517. Erwägen wir dieſs genau, so finden wir, daſs je weiter man von der Eintheilung der Dinge in Gattungen, Geschlechter u. s. w. bis zu den Individuis hinauf steigt, man immer einen Obersatz von gröſserm Umfange annehmen müsse; oder daſs der Satz, vermöge dessen wir irgend ein Individuum als vollkommen bestimmt denken, sich auf einen Schluſs gründe, in dessen Obersatz alle möglichen Bestimm-

ungen enthalten ſind. Der Satz z. B. der Aal iſt ein Thier, als Schluſsſatz betrachtet, bedarf nur den eingetheilten Oberſatz: alle Geſchöpfe gehören entweder zum Stein- Pflanzen - oder Thierreiche. Der Satz aber: der Aal iſt ein lebendig gebährendes Thier, braucht einen Oberſatz, in welchem nicht nur die obige Eintheilung zu Grunde liegt, ſondern auch die: alle Thiere ſind entweder eyerlegende, oder lebendig gebährende. Hier ſind ſchon in ihm mehr Beſtimmungen enthalten, als in dem vorigen; und ſo in allen übrigen Fällen.

518. Alſo! Etwas mit irgend Einer Beſtimmung denken, heiſst, es unter allen möglichen Beſtimmungen in Gedanken betrachten, die ihm zukommen könnten; aber alle bis auf diejenige ausſchlieſsen, die ihm wirklich zukommt. Der Aal als Thier gedacht, heiſst, er könnte, als Geſchöpf, ſowohl Stein, als Pflanze oder Thier ſeyn; aber er iſt weder Stein noch Pflanze, ſondern Thier.

519. Nun aber iſt jedes Individuum vollkommen beſtimmt. Folglich ſetzt das Denken eines Individuums als vollkommen beſtimmt, einen Gedanken voraus, in welchem alle mögliche Beſtimmungen enthalten ſind, und von denen wir nur die aus-

heben, die dem Individuo wirklich zukommen. (518)

520. Aber unter den Beſtimmungen des Individuums gehört auch die Objectivität: es muſs exiſtiren. Folglich wird der Gedanke, dem wir alle mögliche Beſtimmungen beylegen, auch das Seyn, die Objectivität mit unter ſeinen Beſtimmungen zählen; woraus denn folgt, daſs es ein Weſen giebt, das alle möglichen Beſtimmungen, und daher auch das Seyn in ſich faſst.

521. Geben wir genau auf das Verfahren der Vernunft hiebey Acht, ſo liegt ihm folgender dialectiſcher Schluſs zu Grunde:

Major. Alles, was nur unter der Vorausſetzung der Exiſtenz eines vollkommen beſtimmten Weſens gedacht werden kann, exiſtirt auch nur unter dieſer Vorausſetzung. (519)

Minor. Nun kann kein Individuum anders als unter dieſer Vorausſetzung gedacht werden. (517)

Concluſio. Folglich exiſtirt es auch nur unter der Vorausſetzung der Exiſtenz eines vollkommen beſtimmten Weſens.

522. Man ſieht leicht, daſs hier die nähmliche Subreption, wie bey den vorigen dialectiſchen Schlüſſen, vorgehe. Die

Totalität der Bestimmungen, von der der Obersatz spricht, und zu der auch die Existenz gehören soll, findet nur bey Dingen an sich statt. Bey ihnen ist die gedachte Existenz, ihr Daseyn; und weil wir in den Gedanken der vollkommenen Bestimmung, auch die des Daseyns aufnehmen müssen, wäre die Existenz dieses Gedankendings schon sattsam bewährt. Allein bey Erscheinungen, die im Untersatze gemeynt sind, und die, um Objecte zu seyn, Anschauungen mit Begriffen verbinden müssen, (71) ist die Voraussetzung der vollkommenen Bestimmung eine bloße Idee. (330) Sie hat in der Vernunft ihren Sitz, und dient dem Verstande zur Regel, auf welchem Weg er eigentlich ein Individuum erkennen kann, ohne ihm darum zu sagen, daß er wirklich eins erkennt. Je mehr Bestimmungen nähmlich eine Erscheinung hat, je mehr nähert sie sich auch dem Individuo; und nun befiehlt uns die Vernunft, vermöge ihres regulativen Princips, (321) in den individuellen Bestimmungen nie stehen zu bleiben, sondern deren so viel aufzusuchen als möglich ist, um die Geschlechter von den Arten, diese von den Gattungen, u. s. w. je mehr und mehr zu trennen.

523. Das Dialectische in den Schlüssen, das die Vernunft überall verleitete, die

Idee zu realisiren, wird hier noch um einen Schritt weiter getrieben als irgendwo. In der psychologischen Idee, (361) existirt das Ich als Erscheinung; und die Vernunft begnügt sich bloss es zum transcendentalen Subject zu erheben. Eben so existirt in den cosmologischen Ideen (374. seq.) ein Theil der Idee als Erscheinung, den die Vernunft zu einem transcendentalen Ganzen umschaft. Sie begnügt sich demnach bloss mit der Realisirung der Idee.

524. Sagte demnach die Vernunft hier bloss: ein Obersatz, der alle vollkommene Bestimmungen enthält, kann gedacht werden; so wäre hier auch nur der Theil zum Ganzen erhoben: die Idee wäre bloss realisirt. Nun aber spricht die Vernunft von diesem gedachten Obersatze, als einem existirenden Wesen; und da realisirt sie nicht bloss die Idee, sodern sie hypostasirt sie, indem sie dem Gadanken Existenz ausser sich giebt.

525. Es heisst aber dasjenige Wesen, das bloss durch die Idee existirt, ein Ideal. Folglich ist das Wesen, das alle vollkommenen Bestimmungen enthalten, und existiren soll, ein Ideal der reinen Vernunft, dessen Objectivität ausser der

Idee, ſich weder bejahen noch verneinen läſst.

II.

526. Bleiben wir aber einmahl bey dem dialectiſchen Schluſse ſtehen, und nehmen den Schein für Wahrheit auf; ſo wird ſich folgendes ergeben. — In der Logik bedeutet das Wort Beſtimmung, nur etwas Negatives. Denn da ſie ſich bloſs mit dem Formalen der Erkenntniſs, ohne Bezug auf deren Inhalt beſchäftigt; (83) ſo iſt in ihr die formale Beſtimmung eines Dinges, der Satz: von zwey entgegengeſetzten Prädicaten kann jedem Dinge nur eins zukommen. Dadurch aber bleibt das Ding bloſs beſtimmbar: wir wiſſen noch nicht, welches von den entgegengeſetzten Prädicaten ihm wirklich zukomme.

527. Hier aber, in der Transcendentalphiloſophie, wird auch auf den Inhalt der Erkenntniſs geſehen; und da iſt Beſtimmung etwas mehr als bloſse Beſtimmbarkeit. Denn es werden darunter die Eigenſchaften verſtanden, die dem Dinge, mit Ausſchluſs aller übrigen, wirklich zukommen.

528. Daher kann in der Logik die Negation ebenfalls als Prädicat und Be-

ſtimmung gezählt werden. Das Papier iſt entweder weiſs, oder nicht, ſind, für die Logik, zwey entgegengeſetzte Prädicate; und in ihr iſt das Papier formaliter ſchon hinreichend beſtimmt, daſs ſie ſagt: es könne ihm nur eins von dieſen Prädicaten zukommen.

529. Hingegen hier iſt das Prädicat: nicht weiſs, gar keine Beſtimmung, indem durch dieſe Ausſage gar nicht beſtimmt wird, welche Farbe das Papier denn habe. Die negative Beſtimmung ſchlieſst ſich hier aber von ſelbſt aus, ſobald die poſitive gegeben wird: das Papier iſt blau, heiſst, es iſt nicht weiſs u. ſ. w.

530. Wenn daher in der Transcendentalphiloſophie von einem Weſen geſprochen wird, das vollkommen beſtimmt iſt, ſo kann man nur lauter Realitäten zu ſeinen Beſtimmungen zählen; und daher kommt es, daſs man das Ideal der reinen Vernunft (525) als ein Weſen der höchſten Realität (*ens realiſſimum*) betrachtet.

III.

531. Es wäre zu unſerer Abſicht hinreichend, das dialectiſche Verfahren der Vernunft bey dieſer dritten Idee aufgedeckt, und gezeigt zu haben, wie menſchliche Kärfte nicht hinreichen, einem Dinge da-

durch Exiſtenz zu verſchaffen, daſs wir es denken.

532. Allein, weil das Dialectiſche des eben gerügten Schluſses, und vorzüglich die dabey vorgegangene Hypoſtaſirung, (524) jedem zu deutlich in die Augen ſpringt, und weil ferner der Gegenſtand zu wichtig iſt, hat man die Exiſtenz des Ideals (525) auf drey verſchiedene Weiſen zu erhärten geſucht. Hielte daher einer dieſer Beweiſe die Probe aus, ſo fiele unſer ganzes Gebäude zu Boden, indem alsdann die Exiſtenz eines Dinges nicht, wie wir behaupten, (222) nur aus der Erfahrung, ſondern durch Begriffe dargethan werden könnte. Es lohnt daher der Mühe die Prüfung dieſer Beweiſe vorzunehmen.

533. Zuvörderſt iſt aber zu merken, daſs nur ein vollkommen beſtimmtes Weſen, ſchlechthin nothwendig ſeyn kann. Was nicht vollkommen beſtimmt iſt, ſetzt etwas voraus, das eine vollkommenere Beſtimmung enthält, hängt ſolcher Geſtalt von dieſem ab, und iſt daher nicht ſchlechthin nothwendig.

534. Daraufhat man nun verſucht, die Exiſtenz eines ſchlechthin nothwendigen Weſens darzuthun, um ſo miteins die Exi-

ſtenz des Ideals der reinen Vernunft (525) zu erweiſen.

535. Die Wege, die man dieſen Endzweck zu erreichen einſchlug, waren:

1° Von der beſondern Beſchaffenheit der Sinnenwelt, nach Geſetzen der Cauſalität, zu der höchſten, ſchlechthin nothwendigen Urſache derſelben, aus der Welt hinaus zu ſteigen.

2° Von dem, was in der Erfahrung bedingt exiſtirt, auf das Weſen zu kommen, das auſſer aller Erfahrung liegt und ſchlechthin nothwendig exiſtirt. Und

3° aus dem bloſsen Begriffe des ſchlechthin nothwendigen Weſens, auf ſeine Exiſtenz zu ſchlieſsen.

536. Der erſte dieſer Beweiſe heiſst der phyſicotheologiſche, der zweyte der coſmologiſche, und der dritte der ontologiſche Beweis. Wir wollen ſie alle der Prüfung unterwerfen, und zuſehen, ob ſie wirklich das leiſten, was ſie verſprechen.

EIN UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von dem ontologischen Beweise.)

537. Wir fangen unsere Prüfung der drey Beweise, (535) für das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens, mit dem ontologischen, (536) von Cartesius zuerst vorgeschlagenen, an, weil die übrigen beyde ihn stillschweigend voraus setzen, und ohne ihn gar keine Haltbarkeit hätten. Diese Prüfung desto sicherer anstellen zu können, wollen wir die Gründe genau erwägen, worauf der Beweis beruht.

538. Ein schlechthin nothwendiges Wesen ist ein solches, dessen Nichtseyn unmöglich ist, oder einen Widerspruch enthält.

539. Da nun diese Erklärung nicht von Gegenständen abstrahirt worden, indem das Nichtseyn eines Gegenstandes der Erfahrung, ohne allen Widerspruch gedacht werden kann; so muss die Erklärung, nach den Regeln der Logik, ihre Möglichkeit beweisen. Es muss erwiesen werden, ob es überall ein solches Wesen geben könne, und ob daher in der Erklärung nicht bloss Worte zusammenge-

nommen worden, bey denen ſich gar nichts denken läſst.

540. Da zeigt ſich nun ſogleich die Schwierigkeit, daſs das Nichtſeyn eines Dinges ſtets ohne Widerſpruch gedacht werden könne, wofern wir nicht ſchon vorher überzeugt ſind, daſs es ſeyn müſſe. Wenn der Gegenſtand *A* ein Mahl mit den Eigenſchaften *b*, *c*, *d* gedacht wird, ſo daſs das Denken von *A* ſo viel heiſst, als dächte ich *b*, *c*, *d*; wäre es freylich ein Widerſpruch, ein anders Mahl *A* nur mit den Eigenſchaften *b*, *c* zu denken, und das Daſeyn der Eigenſchaft *d*, aufzuheben. Denn der Satz: *A* iſt *b*, *c*, *d*, iſt nun ein analytiſcher Satz, und daher ſteht der Satz: *A* iſt *b*, *c*, mit ihm im Widerſpruche.

541. Wäre aber das Daſeyn von *A* gar nicht ſicher; ſo iſt deſſen Seyn ſowohl, als Nichtſeyn, ohne Widerſpruch gleich denkbar. Denn unter der Vorausſetzung *A* iſt nicht, können wir getroſt, ohne einen Widerſpruch zu befürchten, ſetzen, *b*, *c*, *d* ſind auch nicht. Mit was für einem Begriffe ſoll das Nichtſeyn aller Eigenſchaften im Widerſpruche ſtehen, da wir noch gar nicht wiſſen, ob *A* ſelbſt vorhanden iſt? Nur dann erſt, wenn wir überzeugt ſind, daſs *A* ſeyn muſs, wäre es widerſprechend zu behaupten, *A* iſt nicht

Bevor uns alſo nicht bewieſen wird, daſs es ein Weſen giebt, das ſeyn muſs, läſst es ſich auch gar nicht aus dem Satze des Widerſpruches entſcheiden, ob es ſeyn müſſe; und das Merkmahl, das uns die Erklärung für das Daſeyn eines nothwendigen Weſens giebt, iſt daher ganz und gar nicht hinreichend.

542. Doch ſcheint der einzige Fall, von dem hier die Rede iſt, eine Ausnahme zu machen, und es ſieht aus, als könnte man hier die Exiſtenz eines Dinges, aus dem bloſsen Begriffe deſſelben erweiſen; wo es dann freylich widerſprechend ſeyn würde, die Exiſtenz deſſelben zu läugnen.

543. Der Schluſs, worauf dieſer Beweis ſich fuſst, iſt folgender:

Major. Alles, was alle möglichen Realitäten enthält, dem kommt auch die Reailtät des Daſeyns zu.

Minor. Nun muſs das Ideal der reinen Vernunft alle mögliche Realitäten enthalten. (530)

Concluſio. Folglich kommt ihm auch die des Daſeyns zu.

Es liegt demnach ſchon in dem Begriffe, in der bloſsen Möglichkeit des Ideals der reinen Vernunft, daſs es exiſtirt, und wirklich ſey; es wäre demnach ein Wider-

ſpruch, es als nicht exiſtirend denken zu wollen. Folglich giebt es ein Nothwendiges Weſen, deſſen Nichtſeyn einen Widerſpruch enthält.

544. Unterſuchen wir dieſen Schluſs ſchulgerecht; ſo ergiebt ſich, daſs weder der Ober-noch der Unterſatz erweisbar iſt.

545. Was den Oberſatz betrifft, ſo erſchleicht er entwerder das, was er erweiſen ſoll; oder er enthält eine Tavtologie, aus der ſich gar nichts erweiſen läſst. Bedeutet nähmlich der Satz: alles, was alle mögliche Realitäten enthält u. ſ. w. ſo viel als: jedes Ding, das mit allen möglichen Realitäten exiſtirt; ſo iſt der Nachſatz eine überflüſsige Wiederholung. Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs dieſem Dinge das Daſeyn zukommen müſse; und der Satz iſt vollkommen identiſch: alles, was mit Eigenſchaften exiſtirt, exiſtirt, woraus ſich gar nichts folgern läſst.

546. Soll es aber heiſſen: zu der Anzahl der denkbaren Eigenſchaften eines Dinges, gehört auch die Eigenſchaft des Daſeyns; ſo liegt ihm ob zu beweiſen, daſs Daſeyn überhaupt als Eigenſchaft betrachtet werden könne. Denn bey allen Dingen der Erfahrung iſt es dasjenige, dem die Eigenſchaften zukommen, und vermehrt

ſolcher Geſtalt die Anzahl derſelben gar nicht; es ſelbſt muſs erſt gegeben werden, ehe man eine Eigenſchaft überhaupt von dem daſeyenden Dinge prädiciren kann. Der Tiſch iſt gelb, ſagt nicht aus, der Tiſch hat die Eigenſchaft des Daſeyns, und der gelben Farbe; ſondern das erſte muſs ſchon in dem Begriffe Tiſch vorausgeſetzt werden als wirklich, ehe man ihm die Eigenſchaft der gelben Farbe beylegen kann. Der alſo unter allen möglichen Realitäten das Daſeyn zählt, muſs demnach für erwieſen halten, daſs er dieſe Realitäten einem Dinge, das exiſtirt beygelegt habe, welches er aber doch beweiſen wollte.

547. Wenn man demnach ſagt: die Idee aller möglichen Realitäten enthält auch die des Daſeyns, ſo ertheilt man entweder der Idee Exiſtenz, und erhebt ſie zu einem Gegenſtande, mit dem Bewuſstſeyn, daſs er auſſer unſerer Vernunft nicht exiſtire; oder, man glaubt dieſe Idee exiſtire wirklich auſſer uns, und beſitze die Eigenſchaften, die wir in ihr zuſammen gefaſst haben. Das erſte leiſtet der Frage, weſshalb der Beweis eigentlich geführt worden, gar kein Genüge. Denn ſie beſtand: ob auch auſſer uns ein vollkommen nothwendiges Weſen exiſtire, und die Antwort darauf trifft nur eine Idee in mir.

Das zweyte ſetzte die Streitfrage ſchon als entſchieden voraus. Denn es wird ſtillſchweigend angenommen, daſs der Gegenſtand, dem wir in der Idee alle möglichen Realitäten beylegen, auch auſſerhalb meiner Idee exiſtire, welches eben die Frage war.

548. In Betreff des Unterſatzes nun, können wir kürzer ſeyn. Denn daſs das Ideal der reinen Vernunft alle Realitäten enthalten müſſe, iſt nur als regulative Idee (456) wahr: weil wir uns nähmlich ein Individuum als vollkommen beſtimmt denken, müſſen wir auch die Idee der vollkommenen Beſtimmbarkeit als logiſch möglich denken. Gehen wir nun einen Schritt weiter, und hypoſtaſiren dieſe Idee der vollkommenen Beſtimmbarkeit; ſo entſteht ein Gegenſtand daraus, der bloſs in unſerer Idee exiſtirt: d. h. es wird ein ſich nicht widerſprechender Gegenſtand daraus. (*ens logice poſsibile* 300) Nie aber kann man in der Meinung ſtehen, daſs das Ideal, weil es logiſch möglich iſt, auch metaphiſiſch wirklich ſey, und mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (224) zuſammen ſtimmen werde.

549. Mit einem Worte alſo, nehmen Ober- und Unterſatz an, daſs eine zu irgend einem Behufe von uns nothwendig

gedachte Idee, auch auſſer uns als ſchlechthin nothwendig exiſtire, welches ſie aber eigentlich erweiſen wollten.

II.

(Von dem cosmologiſchen Beweiſe.)

550. In dem eben angeführten ontologiſchen Beweiſe, (537. ſeq.) fing man damit an, daſs man das Daſeyn eines allerrealſten Weſens erweiſen wollte; und wenn man dieſes aus Begriffen *à priori* hätte leiſten können, wäre dieſs Weſen auch gewiſs das ſchlechthin nothwendige Weſen geweſen. Denn alsdann wäre das allerrealſte Weſen ein ſolches, deſſen Denkbarkeit, weil ſie möglich iſt, auch deſſen Daſeyn in ſich faſst; oder, deſſen Nichtſeyn einen Widerſpruch enthält. Das iſt aber juſt die Erfordernis eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. (538)

551. In dem cosmologiſchen Beweiſe aber, den wir jetzt vortragen wollen, ſucht man dieſem Wege auszuweichen; und um nichts aus bloſsen Begriffen zu ſchlieſsen, glaubt man zuvörderſt das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens erhärten zu müſſen; woraus dann gefolgert wird, daſs es das allerrealſte Weſen ſey. (533)

552, Diesen Endzweck zu erreichen bedient man sich folgender Schlüsse:

1.

Major. Wenn etwas als zufällig existirt kann es nicht die Ursache seiner Existenz seyn, sondern muss etwas Nothwendiges ausser sich zur Ursache derselben haben.

Minor. Nun kann das, was in der Welt als existirend angenommen werden kann, nur als zufällig existirend angenommen werden.

Conclusio. Folglich bedarf es einer Ursache ausser sich, die schlechthin nothwendig ist.

2.

Major. Wenn etwas existirt; so muss auch etwas schlechthin Nothwendiges existiren.

Minor. Nun existirt wenigstens Ich.

Conclusio. Folglich existirt auch etwas schlechthin Nothwendiges.

3.

Major. Alles, was als schlechthin nothwendig existirt, muss auch als das allerrealste gedacht werden, und als solches existiren.

Minor. Nun existirt etwas schlechthin Nothwendiges.

Conclusio. Folglich mufs es auch als das allerrealſte gedacht werden, und als ſolches exiſtiren.

553. Unterſuchen wir nun dieſe Schlüſse ſtückweiſe, ſo wird ſich bald zeigen, daſs hier Unerweisliches auf Unerweisliches gehäuft, und am Ende doch mit einem Sprunge dem ontologiſchen Beweiſe entgegen gekommen wird, dem auszuweichen man ſo viele Anſtalten zu machen ſchien.

554. Was die erſten beyden Schlüſse (552) betrifft, ſo haben wir ſchon deren Unzulänglichkeit ſattſam, durch den Verlauf der ganzen Critik, mehrere Mahl gezeigt. Wenn nähmlich vom Zufälligen auf etwas Nothwendiges geſchloſsen werden kann; ſo iſt dieſer Schluſs nur innerhalb der Welt der Erſcheinungen, auf ein bedingt Nothwendiges gültig. Denn in ihr heiſst nothwendig ſeyn, nicht ſchlechthin, ſondern zu etwas; und, daſs um das Zufällige denken zu können, wir etwas als Nothwendig denken müſſen, iſt oben erwieſen worden. (228) In unſerm Schluſse hingegen, (552. No. 1.) geht man über die Sinnenwelt hinaus, und folgert aus der bedingten Nothwendigkeit, ohne alle Befugniſs, die unbedingte.

555. Zweytens aber nimmt man zuverſichtlich an, daſs die Reihe der Cauſalität nicht in unbeſtimmte Weite gehen

könne, sondern eine letzte Ursache das Ende der Reihe seyn müsse: welches auch ohne allen Grund geschieht. Selbst das Vernunftprincip heischt, in so fern es bloss regulativ ist, gerade das Gegentheil; (321) denn es befiehlt uns von Ursache zu Ursache fortzuschreiten, und keine als die letzte anzunehmen. (492)

556. Aber alles diess, und noch mehr bey Seite gesetzt, ist der dritte Schluss entweder für sich allein hinreichend den Beweis zu führen: dann bedarf er der ersten gar nicht; oder er bleibt auch mit der Voranschickung dieser, unerwiesen.

557. Denn eingestanden, dass nur das allerrealste Wesen, das nothwendige Wesen seyn könne, den Obersatz des driten Schlusses also eingestanden — bleibt diess doch nur zum Behuf unseres Denkens richtig. Wir, mit der Fähigkeit begabt, die wir Vernunft nennen, müssen uns das schlechthin nothwendige Wesen, auch als das allerrealste denken. Denken aber verschafft dem Gedachten noch keine Existenz ausserhalb des Gedankens. Folglich bleibt noch immer die Frage zu beantworten: existirt das, was wir uns denken, auch so wie wir uns dasselbe denken? Wer vermag dieses zu beantworten, wofern man nicht zum ontologischen Beweise seine Zuflucht nimmt, und in diesem

einzigen Falle, die Denkbarkeit auch für Beweis der Exiſtenz gelten läſst.

558. Unter dieſen Umſtänden, wenn dieſs nähmlich wahr wäre, ſtände der dritte Schluſs, nur verkehrt und ſo genommen, wie es in dem ontologiſchen Beweis geſchieht, auch ohne die erſten feſt, und ſie wären ganz müſsig. Wollte man aber, wie es der cosmologiſche Beweis zu thun ſcheint, die Gültigkeit des ontologiſchen in Anſpruch nehmen; ſo hat man nicht den mindeſten Grund, die Denkbarkeit der Exiſtenz in unſerer Idee, und als Bedürfniſs unſerer Vernunft, für die Exiſtenz an und für ſich, auch ohne Rückſicht auf unſere Vernunft, anzuſehen.

559. Schlieſslich bemerken wir, daſs dieſer Beweis deſshalb der cosmologiſche genannt wird, weil er in dem Unterſatze des zweyten Schluſses, (552.) irgend eine in der Welt exiſtirende, aber unbeſtimmt welche, Erſcheinung als Erfahrungsſatz zum Grunde legt. Er iſt daher, dem Anſcheine nach, nicht aus bloſsen Begriffen geführt, wie der ontologiſche Beweis; auch nicht aus einer beſtimmten Erfahrung, wie der phiſicotheologiſche, von dem wir bald reden werden, ſondern aus dem Grunde, daſs etwas in der Welt, es ſey, was es wolle, exiſtirt.

III.

560. Ehe wir nun den dritten Beweis ſelbſt vornehmen, wird es rathſam ſeyn zu unterſuchen, wodurch beyde vorige Beweiſe den Schein für ſich haben, und warum er nicht aufhöre, uns zu blenden, wenn man ſich auch mit der Critik geſchirmt hat.

561. Gewiſs iſt es, daſs Zufälligkeit dem Nothwendigen entgegengeſetzt iſt, und daſs man daher die erſte nicht ohne die zweyte denken kann, (180.)

562. Gewiſs iſt es von der andern Seite, daſs alle Dinge in der Welt bloſs zufällig ſind. Folglich muſs man bey Dingen in der Welt an etwas Nothwendiges denken.

563. Nun aber kann das Nothwendige nicht in der Welt ſelbſt angetroffen werden, indem das mit der Annahme, (562) daſs alle Dinge in der Welt zufällig ſind, im offenbaren Widerſpruche ſteht. Daher weiſet das regulative Princip der Vernunft, das etwas Nothwendiges zu denken befiehlt (561) dem Nothwendigen ſeinen Platz auſser der Welt an.

564. Kaum aber iſt dieſs geſchehen, als wir das bloſs Regulative dieſer Behauptung (563) conſtitutive machen, und das, was nur zum Behuf unſeres Denkens des

Zufalligen, für nothwendig angenommen worden, als etwas betrachten, das nothwendig exiſtirt, und daher auſser der Welt an und für ſich exiſtirt.

565. Dieſe Verwechſelung des Regulativen mit dem Conſtitutiven, iſt aber ganz natürlich. Denn da wir uns das Nothwendige als exiſtirend denken müſsen; ſo können wir es uns nicht zugleich als nicht-exiſtirend denken.

566. Verſchaffte daher unſer Denken dem Dinge Daſeyn auſſerhalb unſerer Gedanken; ſo wäre Wahrheit in der Annahme. Allein das iſt nicht der Fall. Wir müſſen es uns zu unſerm Gebrauche als exiſtirend denken, ohne behaupten zu können, daſs es auch ohne Rückſicht auf dieſen Gebrauch, wirklich exiſtire.

IV.

(Von dem phiſicotheologiſchen Beweiſe.)

567. Der phiſicotheologiſche Beweis, der von der Zweckmäſsigkeit und Ordnung in der Welt, auf die Exiſtenz eines allerrealſten Weſens ſchlieſst, iſt der älteſte, und gewiſs an erhabenen Betrachtungen fruchtbarſte Beweis. Er erweitert unſere Kenntniſse, ſpornt uns an, der Regelmaſſigkeit der Natur je mehr und mehr nachzuſpüren, und überall Ordnung zu ſuchen,

wo keine zu ſeyn ſcheint. Denn jede Entdeckung dieſer Art iſt ein neuer Beytrag zu dem Beweiſe, den wir für die Exiſtenz des Weſens führen wollen, das Urheber dieſer Ordnung, Schöpfer der Geſetze der Natur geweſen iſt.

568. So glänzend und herzerhebend es auch wäre, wenn dieſer Weg zum Ziele führte; ſo trüb und niederſchlagend iſt es, daſs auch hier nicht das geleiſtet werden kann, was man wünſcht. Sobald die Critik dieſen Beweis in Anſpruch nimmt, zeigt es ſich, daſs auch er den ontologiſchen Beweis ſtillſchweigend zum Grunde lege, und daher mit dieſem ſteht oder *fällt*.

569. Die Schlüſſe, auf die der phiſicotheologiſche Beweis bauet, ohne in den ontologiſchen zu greifen, ſind folgende:

1.

Major. Alles, das wir zu irgend einer Endabſicht angeordnet finden, muſs die Wirkung eines mit Einſicht begabten Weſens ſeyn.

Minor. In der Welt finden wir nun, ſo weit wir ſehen, alles nach Endabſichten angeordnet.

Concluſio. Folglich iſt ſie die Wirkung eines mit Weisheit begabten Weſens.

2.

Major. Wenn verſchiedene Endzwecke

zu einer einzigen Endabsicht zusammenstimmen, kann das weise Wesen, das sie anordnete, nicht mehr als ein Einziges seyn.

Minor. Nun ist aus der Analogie dessen, was wir von der Weltordnung kennen mit vieler Wahrscheinlichkeit zu schliessen, dass das Ganze nur zu Einer einzigen Endabsicht zusammen stimme.

Conclusio. Folglich ist auch das weise, sie anordnende Wesen, nur ein Einziges.

570. Bleiben wir hier einen Augenblick stehen, so sehen wir sogleich, dass der Beweis das gar nicht leistet, was er leisten will. Er zeigt, dass Ordnung und Regelmäſsigkeit, d. h. die Form der Dinge, nicht von selbst hervorgegangen seyn könne. Daraus würde sich höchstens, wenn auch alles Übrige richtig wäre, auf einen Weltbaumeister, nicht aber auf einen Schöpfer der Materie, auf ein Wesen schliessen lassen, das die Welt aus Nichts hervorgebracht hat.

571. Jenes bekannte Beyspiel von den Buchstaben eines Setzerkastens, die sich nie von selbst so ordnen werden, um die Aeneide des Virgils hervorzubringen, führt gerade auf den Gedanken, dass in der

Welt das Chaos der Alten, wie hier die Buchſtaben, ſchon vorhanden geweſen war. Die Form wird hervorgebracht, nicht die Materie,

572. Wollte man daher auch zeigen, daſs die Materie ſelbſt zufällig, und von einem nothwendigen Weſen erſchaffen ſeyn müſste; ſo könnte dieſs, da Erfahrung uns über die Materie gar keine Belehrung giebt, nicht auf dem eingeſchlagnen, ſondern auf einem transcendentalen Wege gefunden werden; und man verfiele ſolcher Geſtalt abermahls in den ontologiſchen Beweis.

573. In der That geräth man *auch* dahin, ohne es zu merken. Denn wollen wir uns einen beſtimmten Begriff von der Welturſache machen; ſo iſt es nicht hinreichend ſie gröſser, mächtiger, weiſer u. ſ. w. zu denken, ſondern als die allergröſste, allermächtigſte, und allerweiſeſte. Jenes würde nur einen relativen, aber keinen beſtimmten Begriff geben. Mit einem Worte: wir müſſen ſie, um einen beſtimmten Begriff von ihr zu bekommen, als ein Weſen denken, das alle Realitäten im höchſten Grade in ſich faſst, das dadurch das hervorbringen kann, was wir als eingeſchränkte Realität in der Welt, ſein Werk, erkennen,

574. Kann aber dieſs aus der Phiſicotheologie dargethan werden? reicht menſchlicher Verſtand bis zu der Einſicht des Verhältniſses zwiſchen eingeſchränkter Realität, und der unbedingten, alles befaſſenden? Keineswegs. Erfahrung, woraus dieſer Beweis ſchöpfen zu wollen ſcheint, kann uns hierin nicht zur Leiter dienen, und nur durch eine vermeynte Unterſtützung vom ontologiſchen Beweiſe, glaubt man dahin gelangen zu können.

575. Der Gang, den man hier nimmt, iſt demnach folgender. Erſt ſchlieſst man von der Ordnung und der Zufälligkeit der Welt, auf ihre Abhängigkeit von irgend einem andern Weſen, das dann zu einem ſchlechthin nothwendigen, und endlich zu einem Weſen erhoben wird, das alle Realitäten in ſich vereinigt. Man ſteigt alſo hier, aus dem phiſicotheologiſchen Beweiſe in den cosmologiſchen, und von dieſem in den ontologiſchen, ohne es zu merken; man iſt daher durch alle vorangeſchickten Schlüſſe um nichts weiter gekommen.

576. Dieſs wären nun die drey Beweiſe für die Exiſtenz des Ideals der reinen Vernunft, die von der ſpeculativen Vernunft bisher geführt wurden, und geführt werden konnten: mehr giebt es deren

nicht. Denn ſie kann nichts anders thun, als entweder Erfahrungen vorausſetzen, und auf ſie ihren Beweis gründen; oder ihn aus bloſsen Begriffen führen. Nun kann die vorausgeſetzte Erfahrung entweder eine beſtimmte, oder eine unbeſtimmte ſeyn. Daraus können aber nur drey Arten von Beweiſen geführt werden.

577. Alle waren, wie wir geſehen, unzulänglich, um uns von dem Daſeyn dieſes Gegenſtandes auſſer uns ſo befriedigend zu überführen, als es dem Intereſſe der Vernunft (419. ſeq.) gemäſs wäre. Die Folge dieſer Unterſuchungen aber wird uns einen Weg öffnen, auf welchem das durch die practiſche Vernunft gefunden werden kann, was die ſpeculative vergeblich ſucht; und dieſs ſoll in der Methodenlehre geſchehen.

ZWEY UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Reſultate der Critik der reinen Vernunft.)

578. Ehe wir nun die Critik verlaſſen, und zur verſprochnen Methodenlehre übergehen, wird es rathſam ſeyn, die Reſultate der ganzen Dialectik mit Wenigem vorzu-

tragen. Doch um uns so kurz als möglich zu fassen, wollen wir folgende Erklärungen voranschicken.

579. Theologie beschäftigt sich mit der Erkenntniss des Urwesens.

580. Glaubt sie diese Erkenntniss durch blosse Vernunft herleiten zu können, so heisst sie rationale Gottesgelahrheit. (*theologia rationalis*) Legt sie aber Offenbarung zum Grunde, so ist sie geoffenbarte Gotteserkenntniss (*theologia revelata.*)

581. Wendet die erste nur transcendentale Begriffe zu ihrem Beweise an, so ist sie transcendentale Theologie; enthält sie aber irgend eine bestimmte Erfahrung aus der Natur, als Mitgrund ihres Beweises, so heisst sie natürliche Theologie.

582. Deist heisst derjenige, der nur eine transcendentale Theologie (581) zugiebt, und solcher Gestalt die Möglichkeit der Erkenntniss des Urwesens durch bloss transcendentale Begriffe einräumt. Er erkennt das Urwesen für ein solches, das alle Realitäten besitzt, das die Weltursache ist; und sein Glauben ist daher ein Glauben an Gott.

583. Der Theist bekennt sich zur natürlichen Theologie. (581) Er behaup-

tet, daſs durch die Analogie mit den Dingen in der Natur, auch auf den Verſtand und die Freyheit des Urweſens geſcloſsen werden könne, und hält das Urweſen nicht bloſs für die unbeſtimmte Welturſache, ſondern für ihren Urheber: ſein Glauben iſt daher an *einen lebendigen Gott*.

584. Leitet die transcendentale Theologie (581) ihre Begriffe von einer unbeſtimmten, in der Welt exiſtirenden Erſcheinung ab, ſo heiſst ſie *Cosmotheologie*; vermeidet ſie auch dieſs, und ſchränkt ſich bloſs auf Begriffen ein, ſo heiſst ſie *Ontotheologie*.

584. Die beſtimmte Erfahrung, welhe die natürliche Theologie (581) aus der exiſtirenden Natur entlehnt, iſt entweder die Zweckmäſsigkeit in der Anordnung der *phiſiſchen* Erſcheinungen, oder der *moraliſchen*. Im erſten Falle nennt man ſie *Phiſicotheologie*; in zweyten *Moraltheologie*.

586. *Theoretiſche Erkenntniſs* unterſcheidet ſich von der *practiſchen* dadurch, daſs man durch die erſte erkennt *was da iſt*; durch die zweyte, *was da ſeyn ſoll*.

587. *Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft* bezieht ſich demnach auf die nothwendige Erkenntniſs

à priori dessen, was da ist; der practische, was geschehen soll.

588. In beyden Fällen kann das, was zwar gewiss, aber doch nur bedingt ist, oder seyn soll, eine schlechthin nothwendige Bedingung entweder an und für sich voraussetzen, oder sie kann nur von uns vorausgesetzt werden müssen. Ist das erste, so gilt die Bedingung als Postulat: (*per thesin*) ist hingegen das zweyte, bloss als Annahme. (*per hypothesin*)

589. Die theoretische Erkenntniss (586) theilt sich in speculative, und natürliche. Jene beschäfftigt sich mit Begriffen, zu denen Erfahrung nicht gelangen kann; diese bleibt innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung.

590. So gehört der Grundsatz der Causalität, in so fern er auf Gegenstände der Erfahrung angewandt wird, bloss zur Naturkenntniss. (589) Ihn über die Erfahung hinaus, vermöge der Speculation, ausdehnen zu wollen, geht gar nicht an, da alsdann keine Deduction (108) davon möglich ist.

591. Man mag daher vom Daseyn der Welt, oder von ihrer Form auf die respective Ursache derselben schliessen; so wird das nie zum natürlichen Gebrauche der Vernunft (589) gehören. Denn diese Ur-

ſache wäre alle Mahl etwas, das nicht zur Welt, nicht innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung gehörte; und ſo weit reicht, vermöge des natürlichen Vernunftgebrauches, das Geſetz der Cauſalität nicht. Was es beſtimmen kann, muſs in der Reihe der zufälligen Dinge liegen, und könnte nicht unbedingt nothwendig ſeyn.

592. Sollte alſo dieſer Schluſs (591) gemacht werden, ſo müſste es bloſs durch die Speculation geſchehen. Aber auch ihr iſt dieſs unmöglich. Der ganze Vorrath unſerer ſynthetiſchen Grundſätze, mit denen wir über den Begriff hinaus gehen *können*, iſt nur deſshalb nothwendig, weil dadurch Erfahrung möglich gemacht wird (108. ſeq.) d. h. ſie ſind mehr nöthig als nothwendig. Ihr Gebrauch iſt daher auch bloſs immanent. (302) Hier aber ſollte etwas aus ihnen gefolgert werden, das ſchlechthin nothwendig wäre, welches einen trancendenten (*ibi*)) Gebrauch dieſer Grundſätze heiſchte, wozu wir aber nicht berechtigt ſind. Es müſste gezeigt werden, daſs ein Weſen exiſtire, vollkommen der Idee angemeſſen, die wir von ihm haben. Nun aber beſteht das Weſen der Ideen eben darin, daſs ſie nie in der Erfahrung adäquat angetroffen werden. (330) Folglich muſs der Beweis, der ge-

führt werden ſoll, alle mögliche Erfahrung bey Seite ſetzen, und die Grundſätze, deren er ſich etwa bedient, transcendent machen.

593. Daraus nun erhellet, daſs es gar keine transcendentale Theologie (581) giebt.

II.

594. Bey allem dem bleibt der negative Nutzen der transcendentalen Theologie von äuſſerſter Wichtigkeit. Denn, wie wir weiter ſehen werden, läſst ſich die Exiſtenz des Urweſens in einer Moraltheologie (585) ſtreng erweiſen; und da leiſten uns die transcendentalen Ideen weſentliche Dienſte, um alles aus dem Begriffe dieſes Weſens wegzuſchaffen, das nicht dahin gehört.

595. Ob nun gleich aber die Vernunftideen auf keine Objecte gehen, und nicht wie die Verſtandesbegriffe Erfahrung möglich machen; ſo ſind ſie doch von ausgebreitetem, wirklich poſitivem Nutzen für uns. Sie ertheilen den Verſtandeserkenntniſſen das Syſtematiſche, und bringen Zuſammenhang nach einem Princip in dieſelben. Denn die Idee iſt nichts anders, als die in irgend ein Fach einſchlagende Verſtandeserkenntniſs als Einheit betrach-

tet; und dieſer Einheit bedürfen wir zu aller Erkenntniſs, wenn wir ſie nicht für mangelhaft halten ſollen. So ſprechen wir z. B. von reinem Waſſer, und ſagen: wir haben nur eine mangelhafte Erkenntniſs von demſelben, weil alles Waſſer, das die Erfahrung uns darreicht, nicht der Idee vollkommen entſpricht.

596. Selbſt bey Hypotheſen verfahren wir nach Ideen. Durch die glücklichſte Hypotheſe wird das Daſeyn des angenommenen Erklärungsgrundes nicht gegeben; und doch ziehen wir die eine der ander vor, wenn ſich durch die eine *mehr* Erſcheinungen als durch die andere, in eine Einheit bringen laſsen. Nun aber läſst ſich doch gar nicht beſtimmen, ob die Einheit, die wir durch die Hypotheſe erhalten, der Wahrheit gemäſs ſey oder nicht. Woher alſo der Vorzug, den wir der einen von der andern einräumen, wofern es nicht ein regulatives Princip unſerer Vernunft wäre, alles zu einer Einheit, nach einer Idee zu ordnen, und uns nur dann zu befriedigen, wenn dieſs geſchehen iſt.

597. So ziehen wir unter den drey Hypotheſen über unſer Sonnenſyſtem, die Copernicaniſche, der Ptolomäiſchen und Tycho Braheſchen vor, bloſs weil ſie ei-

ne gröſsere Einheit in unſere Erkenntniſs, als jene bringt. Wer anders aber als Vernunft hat uns gelehrt, das für wahr zu halten, deſſen Einheit einen gröſsern Theil unſerer Erkenntniſs umfaſst? Wer ſagt uns, wofern es nicht die Idee iſt, die in unſerer Vernunft exiſtirt, daſs im Sonnenſyſtem Einheit herrſche?

598. Ja, das geht bey den transcendentalen Ideen ſo weit, daſs wir ihnen einen mehr als bloſs regulativen Gebrauch einräumen, und ſogar objective Gültigkeit geben. Daſs eine Subſtanz wirken könne, folgt aus dem Geſetze der Cauſalität. (201) Wirken aber ſetzt Kraft voraus. Wie vielerley verſchiedene Wirkungen wir auch immer wahrnehmen mögen, ſo ſtreben wir doch, anfänglich, die Anzahl der Kräfte zu verringern, und endlich zu verſuchen, ob nicht alles ſich aus einer einzigen Grundkraft herleiten laſse. Haben wir nun dieſe gefunden, ſo bleibt ſie eigentlich doch nur eine Hypotheſe, die uns Einheit in unſerer Erkenntniſs verſchafft; aber damit begnügen wir uns nicht, ſondern wir geben der Grundkraft Daſeyn, und poſtuliren (588) ſie gleichſam als exiſtirend, wenn wir das übrige daraus herleiten wollen.

539. Mit andern Worten: ſo wie wir die ſynthetiſchen Grundſätze *à priori* deſshalb für nothwendig erkennen, weil ohne ſie keine Erfahrung möglich wäre: (140. ſeq.) eben ſo müſſen wir auch für uns den Ideen objective Nothwendigkeit einräumen, weil ſonſt unſer Verlangen nach Einheit des Princips, ohne allen Grund wäre. Setzten wir nicht voraus, daſs die Einheit, z. B. der Grundkraft, wirklich ſtatt fände, ſo wäre es ein bloſses Spiel des Witzes, da Einheit zu ſuchen, wo ſich Mannichfaltigkeit darbietet.

III.

600. In der Anwendung der Ideen, um die Einheit zu ſuchen, verfällt man freylich nicht ſelten auf gerade entgegengeſetzte Mittel, die aber alle Mahl doch unſere Behauptung beſtätigen.

601. Man hat nähmlich zwey Grundſätze, die über alle Erfahrung hinaus reichen, und ſich gerade zu widerſprechen ſcheinen. Der eine derſelben ſagt aus: man müſſe die Verſchiedenheit der Urſtoffe der Dinge nicht ohne Noth vervielfältigen; (*entia præter neceſſitatem non eſſe multiplicanda*) der andere: man müſſe die Verſchiedenheit der Urſtoffe nicht ohne Noth verringern. (*entium varietates non*

esse minuendas) Beyde Grundsätze sind überschwenglich über alle Erfahrung, da diese uns hierüber gar keinen Aufschluss geben kann; und doch arbeitete z. B. Linée, auf dem Wege des ersten Grundsatzes, suchte die Natur unter wenige Gattungen, Geschlechter, u. s. w. zu bringen: indess Büffon z. B, gerade den entgegen gesetzten Weg einschlug, und jeden individuellen Unterschied bemerkte, um allen Begriff von Gattung, Geschlecht u. s. w. aus der Natur heraus zu bannen.

602. Demunerachtet liegt bey beyden ein Vernunftprincip zu Grunde, und beyde suchten Einheit in unserer Erkenntniss zu bewirken. Nur dass der Eine, um diese Einheit zu finden, von der bemerkten Aehnlichkeit unter den Arten in die Höhe, bis zu den obersten Geschlechtern, stieg; der andere aus der bemerkten Verschiedenheit der Arten, bis zur individuellen Verschiedenheit herab stieg. Der Eine fand die Einheit der Naturwirkung darin, dass sie überall nach einerley Plan handele; der andere darin, dass sie überall nach einem verschiedenen Plane wirke.

603. Beyde also, der Anhänger der Classification sowohl, als der der Specification, sezten demnach als nothwendig voraus, dass das, was sie zum Behuf ihrer respectiven Systeme brauch-

ten, in der Natur nothwendig ſey, arbeiteten ſolcher Geſtalt nach einer Idee; und zwar der erſte nach der Idee, der Homogenität, der zweyte nach der Idee der Varietät: der ſie aber objective Nothwendigkeit verleihen muſsten, wenn ſie nicht ohne allen Grund verfahren wollten.

604. Dieſe beyden Vernunftprincipien würden aber an und für ſich keine Einheit geben, und ſtänden daher, gegen die Regel der Vernunft, einzeln da, wofern es nicht noch ein drittes Princip gäbe, das ſie zur Einheit verbände. Denn wenn die Dinge der Welt als homogen gedacht werden müſſen, können ſie, an und für *ſich*, nicht zugleich als heterogen gedacht werden. Daher iſt das dritte Princip von der Affinität der Geſchlechter, oder der Continuität ihrer Formen, zur Verbindung der beyden erſten Principien nothwendig. Durch dieſe Verwandſchaft ſteigt man gleichſam ſtufenweiſe von der idealiſchen Varietät der Individuen durch die Erfahrung durch, bis zu der idealiſchen Homogenität der höchſten Geſchlechter, ohne Sprung: beyde Ideen werden ſolcher Geſtalt durch die dritte vereinigt, und es liegt durch ſie Einheit, ſelbſt in unſern Ideen.

605. Daher ist die Stufenleiter der Vernunftprincipien, worauf eins derselben in das andere übergeht: Mannichfaltigkeit, Verwandschaft, Einheit. Der erste Anblick gewährt der Vernunft Mannichfaltigkeit, welche von der Idee bis zum höchsten Grade getrieben wird; der zweyte sucht Einheit, und findet sie durch Verwandschaft. Die Planeten haben mannichfaltige Bahnen; und wer weiſs wie mannichfaltig? Wir suchen sie alle unter die Einheit der krummen Linie, Kreis genannt zu bringen. Zeigt sich dann, daſs dieſs nicht wohl angehe, und Mars und die Cometen schlechterdings keine kreisförmige Bahn haben können; so verlassen wir diese Art der krummen Linie (die des zweyten Grades nähmlich) nicht, sondern suchen Elipsen, Parabeln und Hyperbeln, als mit dem Kreise verwandte Linien, zur Erklärung der Planetenbahn anzunehmen.

606. Daher endlich ist die Leibnitzische Behauptung, daſs es eine stetige Stufenleiter der Geschöpfe geben müsse, nichts anders, als ein nach der Verwandschaft (604) entworfenes, objectiv gemachtes Gesetz.

IV.

607. Aus allem dieſem ſieht man, daſs die transcendentalen Ideen eigentlich gar nicht auf die Erfahrung Bezug haben: durch die reinen Grundſätze der Vernunft wird keine einzige Erfahrung möglich. Sie dienen aber dem Verſtande zur Regel, um alles, was er erkennt, unter irgend eine Einheit zu ordnen; und die Idee eines Maximums der Specification und der Claſſification macht hier gleichſam das Schema dazu aus. (246)

608. Denn der Begriff eines Maximums iſt ſelbſt eine Idee, die ſich *nicht in* der Erfahrung darſtellen läſst; und daher iſt dieſer Begriff mit den übrigen Ideen gleichartig. In ſo fern er aber ein Modell iſt, worin ſich alles, was der Verſtand denkt, als Einheit befaſſen läſst, paſst jede Verſtandeserkenntniſs in ihm, und er hat daher das Erforderniſs, das wir oben (246) für ein Schema angegeben. Der Verſtand denkt ſich irgend eine beſtimmte Verſchiedenheit überhaupt als Idee. Das Schema dazu iſt die gröſste Verſchiedenheit; und ſo in allen Fällen.

V.

609. Das bisher Geſagte ſoll uns nun die Deduction (108) der transcendentalen

Idee zeigen. Diefe Deduction kann hier freylich nicht auf die Art geführt werden, wie bey den Categorien. Denn durch die Ideen wird kein Gegenftand gedacht, noch machen fie die Denkbarkeit eines Gegenftandes möglich: man kann daher auch nicht zeigen, wie fie auf Erfahrung bezogen werden, welches eine wahre Deduction wäre. Was hier gethan werden kann, befteht blofs darin, dafs man darauf hindeutet, welche nothwendige Maxime der Vernunft es fey, nach Ideen zu verfahren, und diefen Ideen objective Nothwendigkeit einzuräumen, wofern in den empirifchen Gebrauch der Vernunft, fyftematifche Einheit gebracht werden foll.

610. So müffen wir in der Pfychologie eine einfache, einzelne, mit den übrigen Wefen der Welt in Verbindung ftehende Subftanz annehmen, wenn wir alle Handlungen und Wirkungen unferes Gemüths unter eine Einheit, fyftematifch ordnen wollen; fo in der Cosmologie, in Betracht der Erfcheinungen, einen Fortfchritt ohne Ende, und in Betracht der erften nothwendigen Urfache derfelben, ein intelligibiles Wefen aufferhalb der Reihe, um alles, was fich in der Welt zuträgt, als Einheit betrachten zu können; und fo

endlich in der Theologie, alles in der Welt als zufällig und nur immer bedingt nothwendig, ausserhalb derselben aber, ein völlig unbedingtes, allerealstes Wesen, das die vollständigste Einheit in unsere Erkenntniss bringt, und von dem wir gleichsam ausgehen müssen, um die Natureinrichtungen als Einheit fassen zu können.

611. Ausser in der Cosmologie also, wo die Vernunft bey ihren Ideen auf Antinomien stösst, (374.) und mit sich selbst in Streit geräth, kann man, jeder guten Logik unbeschadet, die der Psychologie und Theologie zu Grund liegenden transcendentalen Ideen, als objectiv nothwendig, problematisch annehmen. Denn logisch möglich sind diese Ideen: sie enthalten keinen Widerspruch. Aber durch diese Annahme erzeugt selbst die thätigste Einbildungskraft keinen Gegenstand ausser uns, sondern bloss ein Schema, in welchem alle Naturkenntnisse in systematischer Ordnung passen. Denn eben weil die Idee überschwenglich ist, kann ihr kein bestimmter Gegenstand ausser uns genau entsprechen, da dieser stets eingeschränkt, stets bedingt ist.

612. Erweitert wird demnach unsere Erkenntniss, durch die Annahme eines der Idee entsprechenden Gegenstandes, ganz

und gar nicht: was die Idee ohne diese Annahme war, bleibt sie auch mit derselben. Durch die Idee allein regulirten wir unsere Erkenntniss zu einer systematischen Einheit; und weiter geschieht auch nichts, wenn wir ihr ein Substrat unterlegen.

613. Daher führt bloss speculative Vernunft, (589.) auf blossen Deismus. (582) Sie kann uns nur auf die Idee der höchsten Einheit leiten, die zu unserer Erkenntniss nothwendig ist; deren objective Gültigkeit daher, abstrahirt von unserer Erkenntniss, weder behauptet noch geläugnet werden kann. Diese Nothwendigkeit ist bloss relativ, bezieht sich bloss auf unsere Vernunft, und verschafft daher dem Wesen, das wir so relativ nothwendig denken, noch keine Nothwendigkeit an und für sich.

614. Lassen wir es aber nie aus den Augen, dass die Nothwendigkeit, die wir den Gegenständen der Ideen einräumen, bloss relativisch auf unsere Erkenntniss sey; so ist es sehr nützlich diese Gegenstände problematisch anzunehmen. Denn giebt man der Idee der Psychologie problematische objective Gültigkeit, und hält unser denkendes Ich für eine einfache, denkende Substanz; so räumt man dadurch alles hinweg, was zum Körperlichen gehört,

und kann ſolcher Geſtalt die Erſcheinungen des innern Sinnes, nach den ihm eigenthümlichen Geſetzen, ſyſtematiſch erklären.

615. Das nähmliche gilt von der dritten Idee. Denn wenn man ihr objective, zwar nur regulative, Nothwendigkeit ertheilt, und ſo den Gegenſtand derſelben für das weiſeſte, mächtigſte, und gütigſte Weſen hält, erweitert ſich unſere Erkenntniſs ungemein. Wir ſetzen alsdann weiſe Abſichten in der Welt voraus, ſuchen ſie zu entdecken, und werden reicher an Erkenntniſs, eingeweiheter in die Geheimniſse der Natur.

616. Geht man aber über dieſen Geſichtspunct hinaus, hält man die Objectivität der transcendentalen Ideen nicht bloſs für die Regel, nach der wir unſere Erkenntniſs erweitern müſſen, um der Idee gleichſam näher zu kommen, hält man ſie für conſtitutiv; ſo verfällt man gewöhnlich in folgende zwey Fehler.

617. Erſtlich begeht man dadurch unmittelbar den Fehler der faulen Vernunft, (*ignava ratio*) durch welchen man eine Erkenntniſs für vollendet anſieht, die es in der That nicht iſt. Mittelbar aber ſetzt man ſich der Übereilung aus, oft Erſchei-

nungen aus der Beſchaffenheit oder dem Willen der Ideen geradezu zu erklären, zu deren Erklärung uns die Natur ſelbſt die Hand bietet. Die ſcholaſtiſche Pſychologie und die ältere Phiſicotheologie liefern ſattſame Beyträge zu dieſer Behauptung. Man nahm, und das that Carteſius noch, ſo gleich zu dem Willen der höchſten Intelligenz ſeine *Zuflucht*, wenn man Erſcheinungen erklären ſollte, ohne ſich darum zu bekümmern, ob uns nicht vielleicht die Natur ſelbſt einen Weg dazu öffne.

618. Der zweyte Fehler beſteht aber in einem wirklich verkehrt angewieſenen Geſchäft der Vernunft. (*perverſa ratio*, *ὕστερον πρότερον rationis*.) Denn die Ideen ſollen, nach dem Vernunftprincip, Einheit in die Natur unſerer Erkenntniſs bringen; durch die Annahme eines den Ideen entſprechenden Gegenſtandes aber, wird gerade dieſe geſuchte Einheit aufgehoben. Denn dieſe Weſen gehören auf alle Fälle nicht zur Natur: ſie müſſen ſchlechterdings auſſerhalb derſelben liegen, und ſie machen daher mit unſerer übrigen Erkenntniſs, die ſich auf Gegenſtände in der Natur beziehen, keine Einheit aus.

VI.

(Schluſs.)

619. Alſo! Muſs die Vernunft etwas von der Welt verſchiedenes, als Grund des Zuſammenhanges in derſelben, annehmen? Allerdinges! Denn nur der Grund einzelner Erſcheinungen, läſst ſich durch die Erfahrung in der Natur ſuchen; der Grund aller aber iſt transcendental, und muſs daher auſſerhalb der Welt geſetzt werden.

620. Wie iſt dieſer Grund beſchaffen? Die Frage hat eigentlich gar keinen Sinn. Denn da wir ſo eben geſagt haben, daſs der Grund nicht zur Erfahrung gehören darf; ſo kann man doch nicht verlangen, daſs wir ihm Beſchaffenheiten beylegen ſollen, die zur Erfahrung gehören: und von Beſchaffenheiten, die über die Erfahrung hinaus reichen, wiſſen wir ja nichts.

621. Können wir dieſem Gegenſtande, als dem Grunde der Welterſcheinungen, Eigenſchaften nach der Analogie mit der Erfahrung einräumen? Wir können nicht nur, ſondern wir müſſen es. Denn gerade weil er für uns nur in der Idee exiſtirt, müſſen wir aus der Erfahrung die Eigenſchaften entlehnen, und weiter nichts thun, als ihre Schranken aufheben. Weisheit in der Welt, iſt eingeſchränkt; die Weis-

heit des Ideals nur uneingeschränkt, aber eben darum mit der irdischen analog: das Urwesen ist allwissend. So auch mit der Allmacht, Allgüte u. s. w.

622. Wir müssen demnach einen allwissenden, allmächtigen, allgütigen Urheber aller Dinge, zur regulativen Einheit unserer Vernunfterkenntniss annehmen, ohne doch, durch diese Annahme, unsere Erkenntniss des Gegenstandes über das Gebieth möglicher Erfahrung auszudehnen. Denn durch diese Annahme wird gar kein Gegenstand erkannt; und die Vernunft bedient sich desselben bloss, um die Naturerscheinungen an denselben zu reihen.

623. Die menschliche Erkenntniss fängt demnach ihre Wanderschaft bey den Anschauungen an, schreitet fort zu den Begriffen, und ruhet bey den Ideen aus. Anschauungen liefern ihr den Boden zu den Begriffen gelangen zu können, diese zu den Ideen: so dass die letzten, die gesammte Erkenntniss, die eigentlich schon durch die beyden ersten vollendet ist, unter eine systematische Einheit bringt. Mehr aber von den transcendentalen Ideen zu erwarten, sich von ihnen, wie es vielleicht unser Interesse wünscht, (419) ei-

ne Erweiterung unſerer Erkenntniſs der Gegenſtande jenſeits der Sinnenwelt zu verſprechen, iſt eine wahre Unmöglichkeit; und dieſe Unmöglichkeit zu zeigen, die Vernunſt mit ſich ſelbſt auszuſöhnen, und ihr das erhabene Geſchäft aufzulegen: kenne dich ſelbſt — war das Geſchäft der Critik der reinen Vernunſt.

VORLESUNGEN
über die
CRITIK DER REINEN VERNUNFT.

DRITTE ABTHEILUNG.
(Transcendentale Methodenlehre.)

DREY UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.
(Zweck der Methodenlehre.)

624. In dem bisher abgehandelten Theil der Critik der reinen Vernunft haben wir gezeigt, daſs ihr Gebäude keine andere Materialien habe, als ſolche, die aus dem Gebiethe möglicher Erfahrung ihr zugeführt werden.

625. In der transcendentalen Methodenlehre ſollen nunmehr die Formen beſtimmt, oder die formalen Bedingungen angegeben werden, unter welchen das Gebäude der reinen Vernunft aufgeführt werden könne.

626. Sie theilt ſich in eine Disciplin, einen Canon, eine Architectonik, und eine Geſchichte der reinen Vernunft.

II.

(Von der Disciplin der reinen Vernunft.)

627. Unter Disciplin verſtehen wir eine Vorſchrift, wodurch wir verhindert werden, dem Hange von feſtgeſetzten Regeln abzuweichen, nachzugeben, und wodurch er endlich gänzlich aufgehoben wird.

628. Ihr Nutzen iſt daher bloſs negativ: zur Verhütung des Misbrauches. Sie unterſcheidet ſich von Cultur, *indem* dieſe eigentlich abzweckt, uns gewiſſe Fähigkeiten zu verſchaffen, und alſo von poſitivem Gebrauche iſt.

629. Weder die Vernunft in ihrem empiriſchen Gebrauche, noch die Mathematik, bedürfen der Disciplin. (627) Im erſten Falle dient die Erfahrung, im zweyten die Conſtruction, zur hinreichenden Prüfung der Wahrheit der Behauptungen. Was ſich in keiner Erfahrung hier, was ſich durch keine Conſtruction dort darſtellen läſst, iſt falſch; und die Luſt von der Wahrheit abzuweichen, vergeht uns von ſelbſt, ohne daſs man uns erſt deſſen zu erinnern brauchte.

630. Nur die Vernunft in ihrem transcendentalen Gebrauche, hat der Disciplin vonnöthen. Hier, wo weder Erfahrung noch Conſtruction der Probierſtein der Wahrheit werden kann; hier, wo es ſogar unſerm allerſeitigen Intereſſe ſchmeichelt, etwas halb erwieſenes, für apodictiſche, ſtrenge Gewiſsheit gelten zu laſsen, (419) müſſen uns Regeln an die Hand gegeben werden, um denjenigen zu leiten, der, hingeriſſen von dem allgemeinen Hange, doch ächte Wahrheit ſucht.

III.

(Von der Disciplin des dogmatiſchen Gebrauches der reinen Vernunft.)

631. Gewöhnlich glaubt man, es ſey der Philoſophie durch das, was man mathematiſche Methode nennt, eben die Gewiſsheit zu verſchaffen, als die, in deren Beſitz die Mathematik von jeher war. Es wird alſo hier nöthig ſeyn, den Unterſchied in der Erkenntniſsart dieſer beyden Wiſſenſchaften zu zeigen, um dieſem Irrthume vorzubeugen.

632. Mathematik ſowohl als Philoſophie beſchäftigen ſich mit Begriffen: dieſe mit Begriffen der Qualität, jene mit denen der Quantität; alſo hierin ſind bey-

de gleich. Aber nun tritt der Unterſchied ein, daſs die Natur der Begriffe der Quantität eine Conſtruction *à priori* (69) erlaubt, und ſolcher Geſtalt, durch die Anſchauung *à priori*, in Concreto das Allgemeine darſtellt: indeſs die Begriffe der Qualität ihrer Natur nach auf empiriſche Anſchauungen bezogen, und ſolcher Geſtalt das Beſondere im Allgemeinen aufgeſucht werden muſs.

633. Wenn einer auch in ſeinem Leben keinen Zuckerhut geſehen hat, kann ihm doch die Conſtruction eines mathematiſchen Kegels, durch Worte begreiflich gemacht werden, ſo daſs er ſich im Gemüthe die Geſtalt deſſelben *à priori* conſtruiren wird. Hat aber einer nie empfunden, welchen Geſchmack das Süſse hat, ſo hilft alle Beſchreibung nichts, ihm dieſen Begriff beyzubringen. Mit andern Worten: von den Qualitäten, dem Gegenſtande der Philoſophie, können wir nur Begriffe im allgemeinen geben: wo wir dann die Erfahrung, als das Beſondere, unter dieſelbe ſubſumiren. Hingegen läſst ſich von den Begriffen der Quantität, dem Gegenſtande der Mathematik, eine beſondere Conſtruction *à priori* entwerfen, und dieſs Beſondere iſt auch gleich Darſtellung des Allgemeinen: was von Einem Kegel gilt, gilt auch von allen.

634. Will man nun ferner den Grund wissen, woher der Unterschied zwischen beyden Erkenntnissarten entspringe? so brauchen wir nur an einige Sätze der transcendentalen Ästhetik und Analytik zu erinnern, um diese Frage beantworten zu können. Denn spricht man von dem Vorzug der Mathematik vor der Philosophie, so kann man das gewiss nicht in Ansehung der Analysis der Sätze gemeynt haben. Was in einem Begriffe liegt, und sich daraus entwickeln läst, muss gerade die Philosophie thun; und, da diess gar kein Geschäft der Mathematik ist, steht jene ihr gewiss nicht nach. Also nur von synthetischen Sätzen *à priori* ist die Rede: diese beweiset die Matematik bis zur völligen Evidenz, indess in der Philosophie immer Streit und Zweifel über sie entsteht.

635. Man errinnere sich aber, dass es der synthetischen Sätze zweyerley gebe: Entweder nähmlich führt der Begriff derselben schon die Anschauung mit sich; oder er muss auf eine Anschauung in der Erfahrung bezogen werden, wenn wir durch ihn eine Erkenntniss erhalten sollen. Im ersten Falle kann der Begriff construirt werden: d. h. die Anschauung, die sich mit dem Begriffe zugleich darbietet, macht

auch, daſs der Begriff Erkenntniſs wird. In ſolchen Begriffen ſtellt ſich natürlicher Weiſe das Allgemeine mit dem Concreten zugleich dar. Denn die Anſchauung, die man Ein Mahl mit dem Begriffe verbindet, wird von ihm alle Mahl mit gezogen. Dieſs iſt aber der Fall mit den Begriffen der Quantität, dem Gegenſtande der mathematiſchen Erkenntniſs.

636. Muſs aber der Begriff erſt auf eine Anſchauung in der Erfahrung bezogen werden, wenn er nicht transcendental bleiben, und eine Erkenntniſs gewähren ſoll; ſo iſt die Anſchauung, vor der Erfahrung, nur im Allgemeinen durch den Begriff gegeben, und das Beſondere kann erſt dann unter den Begriff ſubſumirt werden, wenn wir es in der Erfahrung bekommen. Dieſem Schickſal aber ſind alle ſynthetiſchen Sätze *à priori* in der Philoſophie unterworfen. Sie führen keine Anſchauung mit ſich, und ſind daher ſo lange leer an Erkenntniſs, bis ſie auf irgend einen Gegenſtand der Erfahrung bezogen worden.

637. Ob nun gleich beyde Wiſſenſchaften ſich, dem Inhalte nach, mit Begriffen beſchäftigen, (632) ſo iſt doch die Form derſelben ſehr verſchieden von einander. In der Philoſophie ſucht man die

Erkenntniſs aus den Begriffen, in der Mathematik aus der Conſtruction derſelben herzuleiten: hier iſt die Anſchauung gleich gegeben, dort muſs ſie in der Erfahrung geſucht werden.

638. So verſchieden demnach die Form beyder Vernunfterkenntniſse iſt, ſo verſchieden muſs auch ihre Behandlungsart ſeyn; ja, es wird ſich bald zeigen, daſs der Philoſophie, aus der eigentlichen mathematiſchen Methode, eher Schaden als Nutzen entſpringen könne.

639. In der Mathematik fängt man nähmlich von Definitionen an, legt Axiomen zum Grunde, und beweiſet die mittelbaren Sätze durch Demoſtrationen: dieſs iſt ihre Methode. Wir können aber darthun, daſs die Philoſophie weder Definitionen, noch Axiomata, noch endlich Demonſtrationen in dem Sinne der Wörter haben könne, wie ſie die Mathematik nimmt, und daſs daher die Methode in der Philoſophie mehr nachgeäfft als nachgeahmt werde.

IV.

(Von den Definitionen.)

640. In der Definition muſs der darſtellte Begriff klare und zulängliche Merk-

mahle haben: d. h. er muſs ausführlich ſeyn. Er muſs nicht mehr noch weniger Merkmahle enthalten, als nöthig iſt: dieſs beſtimmt ſeine Grenzen. Endlich dürfen die Grenzen nicht erſt bewieſen werden müſſen, ſonſt könnte er nicht vor allen Urtheilen an der Spitze ſtehen; er wäre erſt das Reſultat derſelben: das macht ſeine Urſprünglichkeit aus.

641. Dem zu Folge heiſst Definiren: den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeiner Grenzen urſprünglich darſtellen.

642. Daraus ergiebt ſich:

1° Daſs empiriſche Begriffe nie *definirt* werden können. Es läſst ſich nähmlich von ihnen nie angeben, ob wir die Grenzen richtig beſtimmt haben, oder nicht; ſondern alles läuft hier bloſs dahin aus, uns ſo verſtändlich zu machen, als es geht und nöthig iſt. Gold iſt das Metall, woraus man Ducaten prägt; Gold iſt das Metall, das neunzehn Mahl ſchwerer als Waſſer iſt, nicht roſtet, und gelb ausſieht; Gold iſt das gelbe neunzehn Mahl als Waſſer ſchwere, nicht roſtende Metall, das in *aqua regis* aufgelöſt, und fulminans gemacht werden kann. Welches iſt die wahre De-

finition? Keine! es ſind bloſs E x p l i c a t i o n e n, wobey wir uns nach der Faſſungskraft deſſen richten, dem wir uns verſtändlich machen wollen.

2° Daſs ein *à priori* gegebner Begriff, der keine Anſchauung mit ſich führt, nur e x p o n i r t, aber nicht d e f i n i r t werden kann. Denn von ihm wiſſen wir nicht, ob wir ihn a u s f ü h r l i c h (640) beſtimmt haben. S u b ſ t a n z, R e c h t u. d. gl. ſind Begriffe *à priori*; aber ehe ſie eine Erkenntniſs gewähren, müſſen ſie auf einen Gegenſtand bezogen werden. Da läſst ſich nun im voraus nicht wiſſen, ob die Merkmahle, die man in die Erklärung aufnimmt, zulänglich ſeyn werden, den Begriff der Anſchauung adäquat zu machen.

3° Daſs willkührliche Begriffe, die keine Anſchauung mit ſich führen d e c l a r i r t, aber nicht d e f i n i r t werden können. Denn von ihnen weiſs man nicht, ob ſie u r ſ p r ü n g l i c h (640) ſind: ſie bedürfen ſtets einen Beweis ihrer innern Möglichkeit. Ich kann declariren, daſs ich unter dem Worte, Ungeheuer dieſs oder jenes verſtehen will, und daraus vieles folgern.

Ist aber das möglich, was ich als Ungeheuer angebe? darüber müßte ich einen Beweis führen; und die vermeinte Definition könnte nicht das erste meiner Betrachtungen seyn, und allen Folgen zu Grunde liegen.

643. Wenn demnach etwas auf den Namen einer Definition Anspruch machen darf, so sind es bloss die mathematischen Erklärungen. Denn als nicht abgeleitete Begriffe, sind sie ursprünglich; als Begriffe, die ihre Anschauungen mit sich führen, sind sie ausführlich; und als Begriffe, denen Anschauungen *à priori*, und nichts Empirisches zu Grunde liegt, stellen sie ihren Gegenstand innerhalb seinen Grenzen dar.

644. Da es nun die Philosophie, wenn sie sich bloss mit den (642) erwähnten Begriffen beschäftigt, der Mathematik nie im Definiren gleich thun kann; so ist es vergebliche Arbeit das, was man etwa voranschickt, um sich verständlich zu machen, für eine Definition halten zu wollen. Die wahre Definition kann bey philosophischen Gegenständen eigentlich erst am Ende des Ganzen entweder gegeben, oder abstrahirt werden. Denn die ganze Absicht philosophischer Arbeit ist doch eigentlich zu wissen, was man bey einem Begriffe denke;

und das heiſst ja deſſen Definition ſuchen.

V.

(Von den Axiomen.)

645. Aber eben ſo wenig als Definitionen, hat die Philoſophie Axiomata. Denn unter Axiomen verſteht man einen ſynthetiſchen Grundſatz *à priori*, der unmittelbar gewiſs iſt; unmittelbare Gewiſsheit aber, ohne weitere Deduction zu bedürfen, können nur Sätze der Mathematik haben.

646. Jeder Satz nähmlich verbindet ein Prädicat mit einem Subjecte. Sollen wir nun von der Rechtmäſsigkeit dieſer Verbindung überzeugt ſeyn; ſo muſs ſich ein Grund, als etwas vom Subjecte und Prädicate verſchiedenes, dafür angeben laſſen. In Erfahrungſätzen iſt es die Erfahrung; (19) in analytiſchen Sätzen, die Entwickelung der Begriffe; und bey den mathematiſchen Axiomen die Conſtruction *à priori*. Bey ihnen ſtellt ſich, ſobald wir das Subject denken, auch ſogleich die Anſchauung als deſſen Eigenſchaft dar. Mit dem Begriffe d r e y P u n c t e z. B. haben wir auch ſogleich die Anſchauung des Prädicats E b e n e; und wir ſind berechtigt das Axiom zu behaupten: jede drey Puncte liegen in einer Ebene.

647. Da hingegen den philoſophiſchen Subjecten *à priori*, die Anſchauung fehlt, ſo iſt kein Grund vorhanden, weſshalb wir juſt dieſs und kein anders Prädicat mit ihm ſynthetiſch verbinden. Wir müſſen uns daher ſtets nach einer Deduction umſehen, und dadurch wird der Grundſatz ſchon nicht unmittelbar gewiſs.

648. Die Philoſophie hat demnach wohl Grundſätze, aber keine Axiomata. Der Grundſatz, der oben (154) unter dem Titel: Axiomen der Anſchauung vorkam, bedurfte ebenfalls der Deduction, und war daher ſelbſt kein Axiom, ſondern *ein* Grundſatz, der die Möglichkeit der Axiomen überhaupt, zeigen ſollte.

VI.

(Von den Demonſtrationen.)

649. Aber endlich hat die Philoſophie auch keine Demonſtrationen. Denn demonſtriren heiſst, uns eine anſchauliche, apodictiſche Gewiſsheit von einem Satze verſchaffen. Nun aber ſind die Sätze der Philoſophie, entweder Erfahrungsſätze, oder allgemeine, aus Begriffen *a priori* gezogene Sätze. Die erſten ſind zwar anſchaulich, aber als Sätze denen Erfahrung zu Grunde liegt, nicht apodictiſch gewiſs. Die letzten können wohl apodictiſch gewiſs ſeyn; aber, da ſie allgemein,

und blofs aus Begriffen geführt find, ermangelt ihnen die Anfchaulichkeit.

650. Nur die Mathematik hat eigentliche Demonftrationen. Ihre Beweife werden aus der Möglichkeit der Conftruction *à priori* geführt, und find daher anfchaulich und apodictifch gewifs zugleich. Selbft die Sätze der Algebra haben eine characteriftifche Conftruction. Denn fie binden uns durch Zeichen, und erlauben uns nicht von dem abzuweichen, was uns vor Augen liegt. Daher nannte auch die alte Cofs ihre Beweife, *demonftrationes occulares.*

651. Aus allem diefen folgt nun, dafs man mit der dogmatifchen Methode, fich in dem fpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft gar nicht die Vortheile verfprechen darf, die die Mathematik davon hat. Ein fynthetifcher Satz nähmlich aus Begriffen *à priori* geführt, der nicht erft auf Erfahrung bezogen werden müfste, und doch apodictifch gewifs wäre, hiefse ein Dogma, im Gegenfatze von dem Mathema, als welches aus der Conftruction der Begriffe fliefst. Nun find alle Sätze der fpeculativen Philofophie, entweder analytifch, oder fie fliefsen aus Verftandesbegriffen, oder endlich aus Ideen. Alle drey find aber keine Dog-

mata. Die ersten nicht, weil sie nicht synthetisch sind; nicht die zweyten, weil sie auf Erfahrung bezogen werden müssen, wenn sie objectiv gültig seyn sollen; und endlich haben die dritten gar keine objective Gültigkeit, und sind daher nicht apodictisch gewiss. Hat demnach die reine Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche keine Dogmata, was hilft ihr die dogmatische Methode? Ja, sie kann ihr, ohne Disciplin, die aus der Critik entspringt, schädlich werden, weil man das, für erwiesen ansehen kann, was es in der That nicht ist.

VIER UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von der Disciplin im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft)

652. Wenn jemand den Beweis eines Satzes nicht zugiebt; so kann diess aus zweyerley Ursachen herrühren. Entweder er schützt Unwissenheit als Grund der Verweigerung seines Beyfalls vor; oder er kann sogar den Gegensatz eben so streng beweisen, als sein Gegner den Satz.

653. Im zweyten Falle verfährt er polemisch, im ersten skeptisch.

654. Die Unwissenheit, die der Skeptiker als Grund anführt, (652) kann abermahls auf zwey Gründen beruhen. Entweder er sagt, wir kennen die Sachen, über die geurtheilt wird, nicht genug um darüber urtheilen zu können; oder er sagt, unser Erkenntnissvermögen überhaupt reiche nicht hin, etwas mit Gewissheit zu behaupten. Im ersten Falle ist er ein dogmatischer Skeptiker; im zweyten Falle giebt es zu unterscheiden. Entweder die Behauptung der Unzulänglichkeit unseres Erkenntnissvermögens rührt aus der Erfahrung her: er hat es erfahren, wie bey allem Wissen uns noch so viel zu wissen übrig bleibe; alsdann ist er ein empirischer Skeptiker. Zeigt er aber die Unzulänglichkeit unseres Erkenntnissvermögens aus Gründen *a priori*, so verfährt er critisch.

655 Wir behaupten nun, dass alle Polemik sowohl, als aller Skepticismus, in Ansehung der Gegenstände der reinen Vernunft, endlich auf wissenschaftliche Critik führe, und daher beyde, nicht nur unschädlich, sondern wahrer Gewinn für das menschliche Geschlecht seyn.

656. Was nun die Polemik betrifft, so ist gewiss, dass sobald beyde Parteyen ihre Sätze mit gleich starken Gründen un-

terſtützen können, im Grunde keiner von beyden recht haben wird. Der Erfolg davon iſt dann, daſs die Vernunft mit ſich ſelbſt in Streit geräth, und, da ſie dieſen Streit, dieſe Ungewiſsheit nicht ertragen kann, indem ſie Einheit ſucht; neigt ſie ſich, wofern ſie keinen Ausweg findet, gewöhnlich auf die Seite deſſen, das für ſie den Reiz der Neuheit hat. Das, was mit dem in der Schule Gelernten, am meiſten abſticht, wird für wahr gehalten: ſie wird dadurch wirklich irre geleitet.

657. Dieſem Hange von der alltäglichen Bahn blindlings abzuweichen, *kann* durch kein anderes Mittel vorgebeugt werden, als durch die Critik der reinen Vernunft. Jedes andere Mittel iſt nur Scheincur, und macht die Sache eher ſchlimmer denn beſſer. Wenn man auch verbieten wollte, die Schriften derer zu leſen, welche die herrſchenden Meynungen, in Sachen der reinen Vernunft, geradezu widerſtreiten, und dadurch dem Übel abzuhelfen glaubte; ſo iſt doch die menſchliche Vernunft eines Jeden ſtark genug, ſelbſt über das nachzudenken, was man ihr als Wahrheit geltend macht, ſelbſt ſich Zweifel zu erregen, Und nun erſt, da die ſelbſt gefundene Widerlegung u n ſ e r Werk iſt, ſchmeichelt das der Eigenliebe, wird

das Übel unheilbar. Man geräth alsdann gewiſs auf den, vom vorgeſchriebenen gerad entgegengeſetzten Weg: indeſs es, bey der Erlaubniſs beyde Parteyen anzuhören, noch ſehr zweifelhaft iſt, welcher von beyden man den Sieg einräumen, ob die Macht der Gewohnheit, oder der Reiz der Neuheit ſtärker wirken werde.

658. Nur durch die Critik der reinen Vernunft, ſteht dem Übel radical abzuhelfen. Sie zeigt, daſs Polemik über Gegenſtände der reinen Vernunft gar nicht ſtatt finde, daſs beyde Parteyen ihre Gründe aus der Luft greifen, und ihr Streit aus einem unrichtig gefaſsten Geſichtspunct herrühre. Sie zeigt aber auch, daſs das Intereſſe der Vernunft bey allem, was in der Pſychologie und Theologie für das Daſeyn der Weſen behauptet wird, die der Gegner läugnet, daſs dieſes Intereſſe hiebey weit mehr befördert werde, als durch die Behauptungen des Gegners. Dadurch wird die Critik eine wahre Diſciplin im polemiſchen Gebrauche der reinen Vernunft. Wer nun die Gegenſtände der Seelenlehre und der Theologie anfechten wollte, den hat ſie ſchon zum voraus zu Boden geſchlagen, und ihm das Geſtändniſs ſeines Unvermögens zu beweiſen, abgedrungen. Müſſen wir aber auch gleich

unsere eigene Unfähigkeit zu beweisen einräumen; so haben wir doch den Vortheil vor dem Gegner voraus, daſs die Annahme unserer Sätze keinen Widerspruch enthält, und das Interesse der Vernunft befördert, indeſs er gar keinen scheinbaren Grund zu seinen Behauptungen aufweisen kann.

II.

659. In Bezug nun auf den Skepticismus bemerke man, daſs unser Verfahren in Ansehung der Gegenstände der reinen Vernunft, es mag dogmatisch, *skeptisch*, oder critisch seyn, alle Mahl die *Vernunft* mit sich selbst zu vereinigen, zur Absicht habe. Der Dogmatiker, der kein Mistrauen in die objective Gültigkeit seiner Vernunftprincipien *a priori* setzt, glaubt auf diese Weise alle Vernunfterkenntniſs zur Einheit gebracht zu haben.

660. Der Skeptiker geht einen Schritt weiter: er zeigt, durch die Vernunft, daſs die Sätze des Dogmatikers, die Vernunft noch nicht zur Einheit, und in Ruhe gebracht haben. Seine Absicht ist daher unfehlbar ebenfalls die des Dogmatikers; nur mit dem Unterschiede, daſs er darthut, diese Absicht sey noch nicht erfüllt, gehöre noch zu den frommen Wünschen.

Solcher Geſtalt cenſurirt der Skeptiker eigentlich nur die Facta der Vernunft, in Anſehung der Sätze des Dogmatikers, ohne die Vernunft ſelbſt anzufechten, oder das Streben derſelben nach Einheit, im mindeſten in Anſpruch zu nehmen.

661. Da macht nun die Critik den letzten Schritt, und hebt allen Skepticismus dadurch auf, daſs ſie die Vernunft ſelbſt, und nicht bloſs ihre Facta unterſucht. Daraus ergiebt ſich dann, daſs der Dogmatiker freylich unrecht habe, die Facta für wahr zu halten, indem die Vernunft über ſie gar nichts entſcheiden kann; daſs aber auch aller Zweifel gehoben werde, weil, wenn nichts entſchieden werden kann, man gar nicht über Unzulänglichkeit der Beweiſe klagen darf.

662. Der Skepticismus iſt demnach der Hang von den Regeln des Dogmatismus abzuweichen; die Critik deſſen Disciplin. So lange man nicht critiſch verfährt, ſind die Zweifel des Skeptikers dem Dogmatiker gefährlich, wenn er ſie nicht beantworten kann. Mit der Critik hingegen hat er von ihnen nichts zu befürchten, indem er dem Zweifeler einräumt, er wolle nichts über Gegenſtände beweiſen, die ganz auſſerhalb dem Gebiethe menſchlicher Erkenntniſs liegen.

III.

(Von der Disciplin im hypothetischen Gebrauche der reinen Vernunft.)

663. Eine Hypothese ist eine zwar willkührlich angenommene, aber in sich nichts widersprechendes enthaltende Regel, vermöge welcher sich mannichfaltige Erscheinungen unter eine Einheit bringen lassen.

664. Die Hypothese erfordert demnach, um sich von der blossen Erdichtung zu unterscheiden, erstlich: die Möglichkeit der Annahme; zweytens: dass durch sie die gesuchte Einheit bewirkt werde.

665. Daraus folgt ferner, erstlich: *dass* die Hypothese nicht das Daseyn irgend eines Dinges als Erklärungsgrund, und zweytens, dass sie keine Regel annehmen darf, die sich nicht auf Erfahrung bezieht. Denn das Daseyn eines Dinges liegt ausserhalb der Erfahrung, und kann gar nichts zu dem Zwecke der Hypothese, Einheit nähmlich unter Erscheinungen zu bringen, beytragen. Die Hypothesen in der Astronomie sagen aus, dass wir uns das Sonnensystem so oder so denken sollen, nicht dass es so existire. Wenn wir es uns vorstellen, dass es so existirt, wie die Hypothese lehrt, können wir alle Erscheinung erklären. Ob es

aber auch wirklich ſo exiſtire, iſt erſtlich eine Sache, die ſich nicht erweiſen läſst, zweytens hat es keine Brauchbarkeit für uns: die Exiſtenz hat eben ſo wenig Einfluſs auf unſere Vorſtellung, als dieſe auf die Exiſtenz.

666. Bezöge ſich aber die Regel nicht auf mögliche Erfahrung, ſo könnten wir auch gar nicht wiſſen, ob ſie ſelbſt möglich iſt. (218) Nur dadurch, daſs wir ſehen, alles, was wir durch Beobachtungen erfahren, ſchlieſse ſich an die Hypotheſe über unſer Sonnenſyſtem an, werde durch ſie erklärbar und möglich; ſagen wir z. B. von der Copernicaniſchen, daſs ſie möglich ſey.

667. Welchen Einfluſs dieſe Disciplin auf den hypothetiſchen Gebrauch der reinen Vernunft habe, leuchtet von ſelbſt ein. Die transcendentalen Ideen als Gegenſtände zu denken, iſt nicht einmahl hypothetiſch erlaubt. Denn durch die Ideen, als ſolche, wird ſchon die Einheit in unſere Vernunfterkenntniſs ſattſam gebracht. Ihnen daher Wirklichkeit geben zu wollen, hieſse etwas von ihrem Daſeyn behaupten wollen; und dazu ſind wir auf keine Weiſe berechtigt. (665) Dieſe Annahme erklärte uns keine einzige Erſcheinung mehr, als die Annahme der Idee

allein; und die Wirklichkeit der in den Ideen gedachten Gegenſtände, kann demnach auf keine mögliche Erfahrung bezogen werden, um in ihr einen Bürgen für ihre Möglichkeit aufzuſtellen.

668. Ueberdieſs bewirkte dieſe Annahme nicht einmahl die geſuchte Einheit in unſerer Erkenntniſs: man muſs ſtets zu Nebenhypotheſen ſeine Zuflucht nehmen; und das iſt ſchon ein ſicherer Beweis für die Unbrauchbarkeit der Haupthypotheſe. Wenn man ſchon durch die Exiſtenz des Ideals der reinen Vernunft (525) die Zweckmäſsigkeit, die Ordnung, u. ſ. w. in der Welt erklärt hat, bleiben noch für die Uebel, die Unordnungen u. ſ. w. eben ſo viele Fragen übrig, die jede ihre beſondere Hypotheſe verlangte.

669. Problematiſch, und zur Beſchämung eines zuverſichtlichen Gegners, iſt es erlaubt, Hypotheſen über Gegenſtände der reinen Vernunft zu erfinden. Denn da ſeine Gründe, in Anſehung der Gegenſtände der reinen Vernunft, nicht gröſsere objective Gültigkeit, als die unſrigen, haben können; ſo dient uns die Hypotheſe ihm wenigſtens die Spitze zu bieten.

670. Jemand macht z. B. den Einwurf gegen die Fortdauer unſeres denkenden Ichs, daſs es ſo ganz der Willkühr

des Menschen, und den Launen der Umstände überlassen sey, ob ein Mensch erzeugt werden soll, oder nicht. Wie kann es, sagt man, zu der Bestimmung des Menschen gehören, dass er ewig lebe, da sein Hervorgehen ins Leben, von der Willkühr eines andern Menschen, von einem Nichts oft abhängt. Schliesst nun der Gegner mit dogmatischer Zuversicht auf die Vergänglichkeit des denkenden Ichs; so ist es sehr erlaubt, ihm eine Hypothese entgegen zu werfen. Man kann ihm sagen: das denkende Ich, als Intelligens, werde gar nicht erzeugt, sondern lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die Willkühr der Zeugung treffe daher bloss die Erscheinung Mensch, die, unbeschadet der Intelligenz, vergänglich seyn, und von der Willkühr anderer Menschen abhangen könne; und so in allen Fällen.

671. Der Hang demnach über die Möglichkeit der Erfahrung durch vermeynte Hypothesen hinaus zu steigen, wird durch die Critik disciplinirt, indem sie zeigt, dass man im Gebrauche der reinen Vernunft etwas über das D a s e y n der Gegenstände hypothetisch annehmen (667) müsste, welches aber gar nicht erlaubt ist. (665)

IV.

(Von der Disciplin im demonſtrativen Gebrauche der reinen Vernunft.)

672. Ein Beweis kann entweder unmittelbar *à priori* durch Conſtruction, wie in der Mathematik, oder mittelbar durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, wie in der transcendentalen Analytik, geführt werden.

673. Bey Sätzen der reinen Vernunft aber, die ſich auf keine mögliche Erfahrung beziehen, müſste der Beweis eine ſtarke Rechtfertigung aufweiſen, wie er dazu komme, über mögliche Erfahrung hinaus zu gehen, und eine Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat zu behaupten.

674. Bey allem dem, iſt der Hang, dialectiſche Schlüſse für Beweiſe zu halten, zu groſs, als daſs er nicht einer Disciplin bedürfen ſollte. Da ergeben ſich dann folgende Regeln.

675. Erſtlich keinen transcendentalen Beweis zu verſuchen, bevor man nicht eine Deduction, der ihm zu Grunde liegenden Grundſätze, aufweiſen kann. So lange dieſs nicht geſchehen iſt, kann man, auch ohne zu wiſſen, worin das Dialectiſche des Beweiſes liegt, ihm das *non liquet* dreiſt

entgegen ſetzen, indem man ſchon im voraus weiſs, daſs über mögliche Erfahrung hinaus zu ſteigen, unſtatthaft iſt.

675. Zweytens keinen transcendentalen Satz für gültig zu halten, der mehr als einen Beweis hat. In der Mathematik ſowohl als in der Naturwiſſenſchaft, liegen den Begriffen Anſchauungen zu Grunde. Dieſe laſſen ſich auf verſchiedene Weiſe von uns ordnen, und daher für Einen Satz mehr als einen Beweis führen. In der Transcendentalphiloſophie hingegen, muſs man von dem Begriffe ausgehen, und bey dieſem ſtehen bleiben, weil eine Erfahrung mit ihm, der über alle Erfahrung hinaus geht, zu verbinden, unmöglich fällt. Wie kann nun für einen Satz mehr als Ein Beweis gefunden werden, da der Begriff nur ein einziger iſt, und keine Permutationen mit ſich vorzunehmen verſtattet?

676. Drittens keine apagogiſche, oder ſolche Beweiſe gelten zu laſſen, die aus der Richtigkeit der Folgen hergeleitet werden. Denn da es ſehr gut möglich iſt, daſs uns nicht alle Folgen bekannt ſind, ſo kann immer eine derſelben überſehen worden ſeyn, die den Beweis umſtoſsen würde.

677. Der apagogische Beweis unterscheidet sich eigentlich vom indirecten dadurch, daſs dieser von der Falſcheit der Folgen, die Falſcheit der Vorausſetzung ſchlieſst; jener von der Wahrheit der Folgen auf die Wahrheit der Vorausſetzung. Der indirecte Beweis iſt daher in allen Fällen zuläſſig: wenn auch nur Eine Folge falſch iſt, ſo taugt die Annahme gewiſs nichts. Hingegen kann der apagogiſche Beweis nur in der Mathematik erlaubt werden. Hier, wo es nicht möglich iſt, das Subjective der Beſchaffenheit unſeres innern Sinnes, für das Objective des Gegenſtandes zu halten, wo jede *Folge* mit allen in Verbindung ſteht, und wenn eine falſch iſt, es auch alle ſeyn müſſen — kann der Algebraiſt wohl mit Recht die Gleicheit zweyer Gröſsen annehmen, und wenn auch nur Eine bekannte Wahrheit daraus folgt, auch ſeine Annahme für wahr halten.

678. In der Transcendentalphiloſophie hingegen, muſs erſt erwieſen werden, ob das, was wir für objectiviſch halten, vielleicht nicht bloſs ſubjectiviſch ſey, und ob daher auch alle Folgen zuſammenſtimmen müſſen. Wie will man daher ausmachen, daſs die Folgen, die wir aus der Annahme als richtig herleiten, alle Folgen

ſind, die dem Gegenſtande zukommen mögen, und daſs ſich nicht noch welche darbieten können, die unſere ganze Annahme umſtoſsen? Der Beweis muſs daher ſtets directe geführt werden, wenn er die Wahrheit einer Annahme zeigen ſoll.

FÜNF UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von dem Canon der reinen Vernunft.)

679. Canon heiſst der Inbegriff der Grundſätze *à priori*, wie gewiſse Erkenntniſsvermögen richtig gebraucht werden müſſen. Er unterſcheidet ſich demnach von der Disciplin, da dieſe bloſs den Misbrauch verhüten ſoll. (627)

680. Der ſpeculative Vernunftgebrauch (587) hat demnach keinen Canon. Denn alle ſynthetiſchen Sätze der Speculation können nicht richtig gebraucht werden; und daher läſst ſich auch gar nicht zeigen, wie ſie richtig gebraucht werden ſollen: die ganze Lehre von der Dialectik war bloſs eine Disciplin der reinen Vernunft.

681. Hingegen hat der Verſtand ſeinen Canon in der transcendentalen Analy-

tik, so wie der practische Vernunftgebrauch den seinigen, hier soll bekommen.

682. Wir haben schon oben (586) das Wort practisch vorläufig damit erklärt, dass es sich auf das beziehe, was geschehen soll. Zu dem Sollen aber, gehört das Können als innere Bedingung. Wenn der Mensch so oder anders handeln soll, muss er auch so oder anders handeln können; d. h. er muss die Freyheit dazu haben. Wir werden demnach das practisch nennen, was nach Freyheit geschieht.

683. Die Frage, ob die menschliche Vernunft das Vermögen habe sich selbst zu bestimmen, und nicht vielmehr von anderweitigen Einflüssen bestimmt werde? diese Frage, die bloss transcendental ist, gehört vor den Richterstuhl der Speculation, und liegt daher ausser dem Gebiethe unserer jetzigen Untersuchungen. Dass wir aber so weit freye Willkühr (*arbitrium liberum*) besitzen, um nur solche Handlungen zur Wirklichkeit kommen zu lassen, die, den sinnlichen Antrieben entgegen, bloss von der Vernunft gebilligt werden, bestätigt selbst die Erfahrung. Jede Überlegung, die wir bey einem Unternehmen anstellen, ob es auch nützlich oder schädlich sey, zeigt an, dass wir die Vernunft

zu Rathe ziehen, ob ſie uns befiehlt, daſs wir die Handlung thun oder laſſen ſollen.

684. Dieſer Imperativ der Vernunft, wodurch die Handlung möglich wird, die uns die Vernunft vorſchreibt, iſt das objective Geſetz der Freyheit, iſt ein Beweis, daſs der Menſch ſich über die Naturgeſetze erheben könne, um das zu thun, was ihm die Vernunft befiehlt; und alles, was mit dieſer Freyheit in Bezug ſteht, heiſse practiſch.

685. Nochmahls. Es giebt Handlungen, bey denen wir überlegen. Überlegung iſt aber eine Appellation an die Vernunft. Geſchieht demnach die Handlung, ſo hat ſie die Vernunft befohlen; und ſie ward, unabhängig von dem Naturgeſetze, bloſs durch den Befehl der Vernunft, nach Freyheit möglich. Der Befehl der Vernunft ſchreibt uns demnach Geſetze vor. Aber Geſetze, wodurch irgend etwas möglich wird, haben objective Gültigkeit. (112) Nun wird durch das Vernunftgeſetz die Handlung möglich. Folglich hat die Freyheit objective Gültigkeit im practiſchen Sinne.

686. Es giebt aber drey Fragen, worüber die ſpeculative ſowohl, als practiſche

Vernunft Aufschlüsse haben möchte. Diese Fragen sind:

1° Was kann ich wissen?
2° Was soll ich thun?
3° Was darf ich hoffen?

687. Die erste dieser Fragen ist bloss speculativ, und ist durch den Verlauf der ganzen Critik hinreichend beantwortet worden. Die zweyte ist bloss practisch. Die dritte speculativ und practisch zugleich. Denn hoffen setzt voraus, dass Glückseligkeit erfolgen werde, wenn das, was geschehen soll, wirklich geschieht. In so fern hier nur nach einer Causalverbindung gefragt wird, gehört die Frage zur Speculation; in so fern aber die Ursache: das Geschehen soll enthält, ist sie practisch.

688. Glückseligkeit ist die, sowohl dauerhafte, als ausgedehnte Befriedigung aller Neigungen.

689. Suchen wir durch die Vernunft ein practisches Gesetz auf, wie wir Glückseligkeit erhalten können; so ist dieses Gesetz bloss pragmatisch: eine Klugheitsregel. Ein practisches Gesetz aber, das da bestimmte, wodurch wir würdig werden Glückseligkeit zu erhalten, hiesse moralisch, wäre ein Sittengesetz. In dem ersten müssten stets unsere Neigungen mit einfliessen, und

diese können nicht *à priori* bestimmt werden. Da aber das letzte von allen Neigungen abstrahirt; und nur die nothwendigen Bedingungen aufsucht, unter denen wir würdig werden glückselig zu seyn; so läſst sich dieſs *a priori* ausmachen.

690. Gewiſs ist es, daſs uns die Vernunft manche Handlung gebiethet, nicht um glücklich zu seyn, sondern um der Glückseligkeit würdig zu werden.

691. Daraus folgt, daſs es moralische Gesetze (689) giebt, die objective Gültigkeit im praktischen Verstande haben. Denn da die Vernunft uns gebiethet, daſs die Handlung (690) geschehen soll; so muſs sie voraussetzen, daſs sie geschehen kann, und sich in der Erfahrung darstellen lasse. Jedes einzelne solcher Vernunftgebothe hat demnach practische objective Gültigkeit, weil es eine Handlung möglich macht. Nun aber machen alle moralischen einzelnen Gebothe der Vernunft, als Einheit betrachtet, das Sittengesetz aus. Folglich bezieht sich das Sittengesetz, practisch, auf die Einheit aller moralischen Handlungen, und sie werden erst durch dasselbe möglich: das Sittengesetz hat daher objective practische Gültigkeit.

692. Die zweyte Frage (986) was soll ich thun? ist demnach beantwortet; thu

das, wodurch du würdig wirſt glückſelig zu ſeyn.

II.

693. Nun zur Beantwortung der dritten Frage (686) was darf ich hoffen?

694. Eine Welt, worin alles dem Sittengeſetze (689) gemäſs geſchähe, hieſse eine moraliſche Welt.

695. Nun aber denkt ſich die Vernunſt, wie die Frage beweiſt, daſs alles in der Sinnenwelt nach moraliſchen Geſetzen geſchehen ſolle. Dieſs wäre ihr aber nicht möglich zu denken, wofern ſie nicht vorausſetzte, daſs es darin nach moraliſchen Geſetzen gehen könne. Folglich iſt unſere Sinnenwelt das unvollſtändige, aber hinreichende Object des Vernunſtpoſtulats von einer moraliſchen Welt; und dieſe letzte hat daher practiſche objective Gültigkeit.

696. In einer ſolchen Welt (694) müſste ein genaues Verhältniſs zwiſchen Glückſeligkeit und Würde dazu, ſtatt finden. Denn da in ihr alles nach freyer Willkühr (683) ginge, da keine Neigung und Leidenſchaft die Lauterkeit unſerer Handlungen trübte; ſo wird bloſs die Würde zur Glückſeligkeit, die Theilwerdung derſelben beſtimmen.

697. Diese Hoffnung, daſs zwischen Glückseligkeit und Moralität eine Causalverbindung statt finden werde, gründet sich aber nur auf die Voraussetzung, daſs die Ursache der Natur, selbst mit der höchsten Vernunft begabt sey, und das hervorbringen werde, was sie hervorbringen soll. Ohne dieses Postulat, wäre immer die Frage: wie kommen wir dazu, diese Causalverbindung zu hoffen?

698. Ein solches Wesen, das die Proportion zwischen Glückseligkeit und Moralität hervorbringen kann, heiſse das Ideal des höchsten Guts. Aber nur dann, wenn dieſs Ideal wirklich ist, kann sich die Vernunft einen Grund angeben, woher sie die Verbindung zwischen Moralität und Glückseligkeit hoffe; nur dann erwarten, daſs ihre Hoffnung sie nicht täuschen werde: sie muſs daher das Daseyn Gottes postuliren.

699. Wenn aber ein vernünftiges Wesen (697) der Urheber der Natur ist; so muſs es wirklich alles so angeordnet haben, wie es seyn soll: es muſs daher von demselben ein genaues Verhältniſs zwischen Moralität und Glückseligkeit, festgesetzt worden seyn. In diesem Leben aber finden wir dieses Verhältniſs nicht, und können es nicht finden, da während des-

ſelben, Neigungen und Leidenſchaften ſich in das Moraliſche miſchen. Dieſe Proportion kann daher nur in einem, von allen Neigungen, allen Leidenſchaften befreyeten Leben ſtatt haben; und in ihm, dem Reiche der Gnaden (*regnum gratiæ*) nur, kann unſer Anſpruch auf Glückſeligkeit nach Maaſsgabe unſerer Moralität, befriedigt werden — in einem zukünftigen Leben. Folglich iſt auch ein zukünftiges Leben — Unſterblichkeit Poſtulat der practiſchen Vernunft.

700. Dieſe Moraltheologie (584) hat vor der ſpeculativen den groſsen Vorzug, daſs ſie auf das Daſeyn eines einzigen, allervollkommenſten, und vernünftigen Urweſens führt, zu dem uns die Speculation nicht leiten kann. Denn nur wenn dieſes Weſen einzig, vollkommen und vernünftig iſt, läſst ſich von ihm erwarten, daſs es alles nach Einem Zwecke geordnet habe, erwarten, daſs es thun kann, was es will, und wollen, was es ſoll

701. Aber auch eben dadurch wird man auf den Begriff der Zweckmäſsigkeit und Ordnung in der Sinnenwelt *a priori* geführt, den der phiſicotheologiſche Beweis nur unvollſtändig, und aus der Erfahrung entlehnen muſste. Denn wenn die

höchste Weltursache mit Weisheit und Vernunft begabt seyn muss; so muss auch alles in der Welt nach Zwecken geordnet seyn. Wir haben gar keinen andern Begriff von Vernunft, als so fern wir ihr Streben kennen, alle ihre Handlungen nach einer Einheit der Idee zu ordnen. Ist nun die Welt das Werk eines höchst vernünftigen Wesens; so ist sie von ihm nach einer einzigen Idee, als Endabsicht entsprungen: alles stimmt zu einem Ganzen, zu einem Zwecke zusammen.

702. Nur bilde man sich nicht ein, dass dieser Beweis uns die Erkenntniss des Gegenstandes des höchsten Wesens gewähre. Diese Erkenntniss zu verschaffen, fällt der Vernunft, sie mag einschlagen, welchen Weg sie wolle, durchaus unmöglich. Wenn aber speculative Vernunft nie auf das Daseyn irgend eines Dinges schliessen kann, vermag practische Vernunft das Daseyn eines höchsten, einzigen, vernünftigen Wesens streng zu erweisen.

III.

(Meynen, Glauben und Wissen.)

703. Jemand kann etwas für wahr halten, ohne dass andere Menschen mit ihm einstimmen. Stimmen einige Men-

fchen, unter gewiffen Umftänden mit ihm überein, fo wird fein Fürwahrhalten, Ueberredung; es wird aber Ueberzeugung, wenn alle Menfchen mit ihm übereinftimmen können.

704. Die Ueberzeugung fteigt durch drey Stufen: Meynen, Glauben, und Wiffen. Wenn man von der Wahrheit einer Sache für fich überzeugt ift, aber nicht Gründe genug hat, auch andere davon zu überzeugen; fo meynt man *nur.* Halten wir unfere Gründe für hinreichend, auch andere zu überzeugen, fo glauben wir; können wir das wirklich, fo *haben* wir Gewifsheit: wir wiffen es. Ich meynte, er fey ein ehrlicher Mann, weil ich feinen Worten glaubte, und nicht wufste, dafs Worte trüglich find.

705. Unter der Vorausfetzung, dafs irgend ein Zweck erreicht werden foll, find die Mittel zur Erreichung deffelben nothwendig. Kenne nur ich keine andere Mittel, als die ich wähle, fo find fie nur comparativ nothwendig; fie find aber fchlechthin nothwendig, wenn ausgemacht werden kann, dafs es gar keine andere Mittel dazu giebt.

706. Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft, können wir von dem Dafeyn der Dinge nichts wiffen: die Grün-

de ſind nicht hinreichend uns eine Ueberzeugung davon zu verſchaffen. Wir dürfen aber auch nicht meynen, da dieſs das Bewuſstſeyn vorausſetzt, daſs andere unſern Gründen kein Gehör geben werden. Demnach kann die reine Vernunft, in ſpeculativer Rückſicht, über das Daſeyn der transcendentalen Gegenſtände gar nicht urtheilen, da ſie nicht wiſſen kann, nicht meynen darf, und, weil ſie gern andere überzeugen möchte, nicht glauben will.

707. Wenn aber etwas geſchehen ſoll, alſo in practiſcher Hinſicht, und wir überzeugt ſind, daſs die Sache ausführbar ſey, ſobald wir die Mittel finden werden, um ſie auszuführen, ſo wiſſen wir die Ausführbarkeit der Sache noch eigentlich nicht: denn dazu müſsten wir ſchon die Mittel kennen; aber wir glauben ſie. Dieſer Glaube iſt doctrinal, und unterſcheidet ſich vom pragmatiſchen dadurch, daſs wir hier nicht einmahl hinreichende Gründe zur Behauptung der Ausführbarkeit der Sache ſelbſt haben.

708. Der moraliche Glauben geht noch weiter. War es dem doctrinalen (707) hinreichend zu wiſſen, daſs die Sache geſchehen ſoll, ſo weiſs dieſer, daſs ſie geſchehen muſs.

709. Nun ist es als Zweck der Vernunft schlechthin nothwendig, daſs wir dem Sittengesetze in allem Folge leisten. (691) Es giebt aber kein anderes Mittel diesen Zweck zu erreichen, und ihn mit dem Streben nach Glückseligkeit zu vereinbaren, als unter der Voraussetzung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit. (694. seq) Folglich ist der Glauben an diese Wahrheiten ein moralischer Glauben, (708) der auf der Nothwendigkeit der Moralgesetze fest beruhet. Die Moraltheologie hat demnach das geleistet, woran die speculative verzweifelte: jene machte uns zu Deisten (582), diese führt uns zum Theismus (583) zurück.

SECHS UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von der Architectonik der reinen Vernunft.)

710. Jedes Aggregat mannichfaltiger Kenntniſs nach der Idee von einem Zwecke, den man erreichen will, zu einer Einheit geordnet, macht ein S y s t e m aus.

711. Ist der Zweck nicht *à priori* bestimmt, können daher so viele Kenntnisse

in das System aufgenommen werden, als sich darbieten, so ist die Einheit desselben technisch.

712. Im Falle aber, daſs der Zweck *à priori* nothwendig ist, und man daher nur bestimmte Kenntnisse in die Einheit des Systems (710) aufnehmen darf, ist sie architectonisch.

713. Architectonik der reinen Vernunft, heiſst demnach die Lehre von dem, was zum Systeme der reinen Vernunft gehört. Sie macht einen Theil der Methodenlehre aus, und muſs daher hier abgehandelt werden.

714. Unsere Erkenntniſs flieſst entweder aus dem gegebnen Stoff, (*cognitio ex datis*) oder aus Principien. (*cognitio ex principiis*) Im ersten Falle heiſst sie historisch, im zweyten rational.

715. Rationale Erkenntniſs ist entweder aus Begriffen, und heiſst dann philosophisch; oder aus der Construction der Begriffe, und ist mathematisch.

716. Das System aller philosophischen Erkenntniſs (715) heiſst Philosophie.

717. Objective betrachtet, ist daher Philosophie (716) die bloſse Idee einer Wissenschaft, die nie in concreto dargestellt werden kann; denn wodurch läſst

ſich ausmachen, daſs das, was jemand weiſs, alle philoſophiſche Erkenntniſs erſchöpfe.

718. Jedes Syſtem (710) ſetzt Einheit als Zweck voraus, auf den das Ganze bezogen werden ſoll. Wenn daher die Philoſophie, ſo fern ſie Syſtem iſt, Einheit ſucht; ſo kann dieſe keine andere ſeyn, als den Zweck zu beſtimmen, den die Vernunft mit ihrem Forſchen und Spähen hat. Denn dieſs iſt der letzte Zweck, zu dem wir hinauf ſteigen können, und in dem ſich alles vereinigen muſs.

719. Solcher Geſtalt kann die Philoſophie erklärt werden: ſie ſey die Wiſſenſchaft, wie alle Erkenntniſs ſich auf die weſentlichen Zwecke des Menſchen beziehe.

720. Der weſentlichen Zwecke der Vernunft kann es mehrere geben; aber der höchſte unter ihnen, weſshalb alles Forſchen angeſtellt, und wodurch das Intereſſe der Vernunft am meiſten befördert wird, iſt die Beſtimmung des Menſchen. Die Philoſophie über dieſen letzten Zweck der Vernunft, heiſst Moral.

721. Der Gegenſtand der Philoſophie, (719) theilt ſich demnach in zwey Zweige: in die Vereinigung der Erkenntniſs

zu einem Syſteme von dem was da iſt, und dem, was da ſeyn ſoll. Der erſte dieſer Zweige heiſst ſpeculative Philoſophie; der zweyte practiſche.

722. Die Principien der Philoſophie ſind entweder aus der Vernunft ſelbſt *à priori* geſchöpft, oder aus der Erfahrung. Dieſe giebt empiriſche, jene reine philoſophiſche Erkenntniſs.

723. Unterſucht man die reine philoſophiſche Erkenntniſs, (722) ob und in wie fern ſie möglich ſey, ſo heiſst dieſe Unterſuchung Critik; wird ſie aber als Syſtem dogmatiſch vorgetragen, ohne Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit, ſo heiſst ſie Metaphiſik.

724. Die Metaphiſik (723) kann entweder den bloſs ſpeculativen, oder auch den practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, (721) zur Abſicht ihres Syſtems machen. Im erſten Falle heiſst ſie Metaphiſik der Natur, im andern der Sitten.

725. Beyde beſchäftigen ſich nur mit den Vernunftprincipien, in ſo fern ſie aus bloſsen Begriffen erkannt werden: (714) ſie ſchlieſsen daher Mathematik aus; und weil die Metaphiſik der Sitten, (724) das Thun und Laſſen des Menſchen *à priori* als nothwendig beſtimmen will, darf ſie, bey ihren Unterſuchungen über die reine Moral,

keine empirische Principien aus der Antropologie entlehnen, und sie zum Grunde legen.

726. Die Metaphisik der Natur (724) wird eingetheilt in Ontologie und rationale Physiologie. Die erste bringt die Natur des Verstandes und der Vernunft, in so fern sie sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, in ein System; die andere betrachtet die Natur gegebner Gegenstände ins besondere.

727. Weil nun der Gebrauch der Vernunft entweder immanent oder transcendent (302) ist, so theilt sich die rationale Physiologie (726) in immanente und transcendente Physiologie.

728. Der Zweck der transcendenten Physiologie (727) ist entweder die Verknüpfung zu einem System der äussern Naturgegenstände, in so fern sie alle Erfahrung übersteigen, und heisst dann transcendentale Cosmologie; oder es sollen die Naturgegenstände mit einem Gegestand ausserhalb derselben verknüpft werden, und dann heisst sie transcendentale Theologie.

729. Die immanente Physiologie (727) beschäfftigt sich mit Begriffen *à priori*, in so fern sie in möglicher Erfahrung dargestellt werden können. Ihr Gegenstand ist entweder die körperliche, oder die den-

kende Natur. Im ersten Falle heisst sie rationale Physik, im zweyten rationale Psychologie.

730. Diess ist also die ganze Architectonik der reinen Vernunft. Denn dass empirische Psychologie nicht hieher gehöre, versteht sich von selbst, da sie Principien aus der Erfahrung entlehnt, und einen Theil der angewandten, aber nicht der reinen Vernunftwissenschaften ausmacht.

II.

(Von der Geschichte der reinen Vernunft.)

731. Von der Geschichte der Philosophie soll und kann hier nichts weiter berührt werden, als die Verschiedenheit der Idee, die zu den hauptsächlichsten Veränderungen in derselben Anlass gegeben.

732. Solcher Verschiedenheiten giebt es dreyerley.

733. Erstlich: In Ansehung des Gegenstandes. Entweder man sagt mit Epicur: nur die Gegenstände der Sinne haben Wirklichkeit, und unsere Gedanken darüber sind Erdichtungen; oder man nimmt mit Plato an, dass die Gegenstände der Sinne blossen Schein, und die des Verstandes allein das Wahre enthalten. Diese mögen intellectual, jene sensual Philosophen heissen. Die ersten

hielten nur das für einen Gegenstand, was intellectuel ist; die letzten nur das, was sensibel ist.

734. Zweytens: In Ansehung des Ursprunges der Begriffe der reinen Vernunft. Aristoteles und dessen Anhänger Locke, leiteten alle Begriffe der reinen Vernunft aus der Erfahrung ab; und sie sollen daher Empiriker heissen. Plato und nach ihm Leibnitz suchten deren Quelle in der Vernunft selbst, und heissen deshalb Noologisten.

735. Drittens: In Ansehung der Methode. Entweder man glaubte mit gemeiner, gesunder Vernunft mehr ausrichten zu können, als durch alle wissenschaftliche Hülfsmittel; oder man ging, bey Untersuchung der Sätze der reinen Vernunft, wissenschaftlich zu Werke. Im ersten Falle verfuhr man naturalistisch, im zweyten scientifisch.

736. Die scientifische Methode (735) ist entweder dogmatisch, wie Wolf zu Werke ging; oder skeptisch wie die Schriften des Engländers David Hume; oder endlich critisch, wie bisher noch keiner verfuhr, und es dem Manne Kant aufbehalten war, uns diese Methode zu zeigen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bendavid, Lazarus,

Lazarus Bendavid's Vorlesungen Über Die Critik Der Reinen Vernunft (Mit doppeltem Register)

Wien 1795

Ph.sp. 70 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10136614-6
VD18 10151281